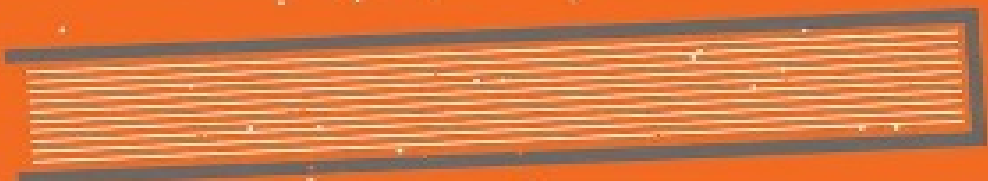




LUIZ FELIPE

PONDÉ



COMO APRENDI

A PENSAR



OS FILÓSOFO

QUE ME FORMARAM



LUIZ FELIPE
PONDÉ

COMO APRENDI
A PENSAR

OS FILÓSOFOS
QUE ME FORMARAM

Copyright © Luiz Felipe Pondé, 2019

Copyright © Editora Planeta do Brasil, 2019

Preparação: Andressa Veronesi

Revisão: Marina Castro e Filipe Larêdo

Diagramação: Vivian Oliveira

Capa: Thiago Lacaz

Adaptação para eBook: Hondana

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Pondé Luiz Felipe

Como aprendi a pensar / Luiz Felipe Pondé. -- São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

208 p.

ISBN: 978-85-422-1672-1

1. Filosofia 2. Filósofos I. Título

19-0997 CDD 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

2019

EDITORA PLANETA DO BRASIL LTDA.

Rua Bela Cintra, 986 – 4º andar

01415-002 – Consolação

São Paulo-SP

www.planetadelivros.com.br

faleconosco@editoraplaneta.com.br

Dedico este livro aos meus leitores e seguidores.

E a todos que estão cansados.

“Eu sou um ex-covarde.”

Nelson Rodrigues, *Cabra vadia*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

UMA HISTÓRIA MARGINAL DA FILOSOFIA

1. FILOSOFIA ANTIGA

2. ANTIGUIDADE TARDIA

3. UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL, AINDA QUE MARGINAL

4. RENASCIMENTO E FILOSOFIA MODERNA

5. A FORMAÇÃO DA MODERNIDADE BIPOLAR EM FILOSOFIA: A DIALÉTICA ENTRE ILUMINISMO E ROMANTISMO E O DEBATE ÉTICO

6. FRAGMENTOS DO CONTEMPORÂNEO

CONCLUSÃO

A BATALHA CONTRA O NIILISMO E A VIDA INTENSA

INTRODUÇÃO

UMA HISTÓRIA MARGINAL DA FILOSOFIA

Este não é um livro de história da filosofia. Este é um livro da minha história com a filosofia (e com a literatura, com a teologia e com outras formas de ciências humanas). E vale repetir: há muito de teologia em minha filosofia, apesar de eu não ser um *croyant* (homem de fé).

E mais do que isso: este livro é uma brevíssima história marginal da filosofia. Marginal porque passarei por autores e autoras (e aqui você já pode notar quão marginal é minha história da filosofia, na medida em que tratarei de mulheres medievais escrevendo) que talvez o *mainstream* considere pouco importantes. Mas o *mainstream* nunca me importou. Minha intenção é dar ao leitor uma percepção clara das questões, autores e períodos históricos que me fizeram ser o filósofo que sou hoje. Por consequência, não serei fiel a nenhuma ortodoxia relacionada à história da filosofia, nem ao que outros pensam que eu deveria privilegiar ou deixar de privilegiar. Como em todo o meu percurso, e aqui não poderia ser muito diferente, não costumo me preocupar com o que pensam de mim, evidentemente. Esse traço de personalidade acabou por se revelar um “ativo”, como dizem hoje por aí, no mundo das redes sociais. Tangencio o zero de preocupação com o que falam de mim. Não atinjo o zero propriamente dito porque acabei por me tornar um profissional das redes (mas meu contato é 100% profissionalizado), e existem sempre os riscos jurídicos (por isso, devemos cuidar da linguagem) causados pelos ressentidos que circulam em busca de aniquilar vidas, carreiras e imagens.

Gostaria, portanto, de marcar meu quase desinteresse pelo que

pensam de mim ou do que escrevo. Isso pode ser uma qualidade positiva ou negativa, eu sei. Mas, ao mesmo tempo, como disse antes, dedico este livro aos meus leitores e seguidores com quem converso há alguns anos por meio da minha coluna na *Folha de S. Paulo*, das minhas participações na TV Cultura, na Rádio e TV Bandeirantes (São Paulo), Rádio SulAmérica Paradiso (Rio de Janeiro) e Rádio Metrôpole (Salvador), dos meus canais no YouTube e e-mails; logo não sou, nem nunca fui, indiferente a quem me acompanha. Respondo a perguntas em vídeos, e-mails, escrevo colunas, muitas vezes a partir dos conteúdos que me trazem. Valorizo muito meus parceiros. Não tenho saco é para chatos e ofendidos. E apesar de muitos comentários em mídias serem lixo, há muita coisa de valor. O mundo está de tal forma que nem podemos considerá-lo um fracasso pleno, e desencanar totalmente dele, nem podemos amá-lo em paz, uma vez que o mal impera em quase toda parte. O desencanto e o ceticismo são sempre estados de afetos que nos ameaçam nas brechas do dia a dia.

Este livro mesmo, que agora você tem em mãos, é fruto de pedidos de muitos dos meus seguidores e leitores. Assim como o curso que passei a oferecer em 2018, com o mesmo tema, em plataforma EAD. São dois produtos independentes, mas que dialogam e se completam, quando colocados lado a lado. A ideia é oferecer a quem me acompanha um conjunto de informações consistentes sobre a história da filosofia a partir do impacto que esse conjunto de informações teve em minha vida de estudante e de profissional da área.

Cheguei à filosofia já na metade da segunda década de vida, após anos de medicina e psicanálise, casado e pai de um filho, portanto, não era um adolescente em busca de uma resposta para conflitos juvenis. Optar pela filosofia foi uma espécie de declaração de guerra à vida banal de quem se dedica a algo apenas por dinheiro ou por conveniência. Sempre fui uma pessoa intensa, para o bem e para o mal. Espero voltar a esse tema da vida intensa no momento contemporâneo desse percurso.

Antes de tudo devo esclarecer que não chegarei a detalhes como datas de nascimento, morte ou publicações. Quando muito indicarei

séculos ou épocas em que os autores atuaram ou suas obras foram elaboradas. Enfim, o necessário para que meu leitor ou seguidor possa localizar, no tempo e no espaço, do que, ou sobre quem, estou falando. A ordem será quase sempre cronológica, e não a ordem em que, ao longo da minha formação, tive contato com o referido conteúdo. A escolha por respeitar a ordem “objetiva” do tempo, em detrimento da minha ordem, um tanto “subjetiva”, é para não nos perdermos em detalhes biográficos. Esta obra não é uma biografia, mas sim um memorial, por meio do qual dialogarei com aqueles que me formaram e me trouxeram até aqui, diante de você. Quando falo e escrevo, faço-o acompanhado por esses nomes que comporão o painel que agora ofereço.

O livro está dividido em seis capítulos: Filosofia antiga; Antiguidade tardia; Uma história da filosofia medieval, ainda que marginal; Renascimento e filosofia moderna; A formação da modernidade bipolar em filosofia: a dialética entre Iluminismo e Romantismo e o debate ético; e, por último, Fragmentos do contemporâneo. Não vou me aprofundar propriamente no contemporâneo, além dos autores e dos temas que me formaram, porque pretendo, em breve, oferecer um curso e um livro específicos sobre esse tópico.

CAPÍTULO 1

FILOSOFIA ANTIGA

A filosofia antiga é uma das minhas paixões. Como período histórico filosófico, é, sem dúvida, o que mais me marcou. Seu impacto em minha formação foi grande, mas não me refiro especialmente aos seus três maiores nomes, Sócrates, Platão e Aristóteles. Refiro-me, mais especificamente, aos autores das tragédias, aos sofistas, aos céticos, aos estoicos e aos epicuristas, o que para muitos seria já uma filosofia grega marginal. O mundo ocidental é o encontro entre Jerusalém e Atenas, e aqui falaremos de Atenas. No próximo capítulo, trataremos de Jerusalém.

Como disse, seguirei quase sempre uma ordem cronológica objetiva, e não uma ordem biográfica subjetiva. Por isso mesmo, início falando dos trágicos, ainda que tenha entrado em contato com eles tardiamente, e, seguramente, depois de conhecer os demais autores gregos ou romanos.

Do mito, a tragédia e a filosofia

Falarei brevemente sobre o mito, algumas palavras agora e outras quando me ocupar da herança hebraica no próximo capítulo.

O mito é uma narrativa ficcional, de autoria desconhecida, que carrega forte significado simbólico para a humanidade. Dentro dessa narrativa, estão a origem das coisas, o sentido e o funcionamento delas e do sofrimento, os modos de salvação, a vida social e política, a vida e

a morte, e a vida após a morte. Enfim, todo um conjunto de questões essenciais se apresentam em um roteiro com personagens e, não necessariamente, conceitos. Na tragédia ática (mais conhecida como grega), essas narrativas passam por um “primeiro tratamento” criativo (depois virão a filosofia e a ciência moderna), aberto à indagação humana histórica, escrito por homens reais e para homens e mulheres reais, de carne e osso, assistirem, discutirem, chorarem e se identificarem. Na máxima de Aristóteles, século IV a.C., a tragédia visava gerar terror e piedade em quem a assistia, a fim de levar as pessoas à catarse (purificação), pela identificação com o sofrimento dos heróis e heroínas.

Enfim, uma reflexão mediada pela crença religiosa no mito, relida pela pena de dramaturgos inseridos no tempo histórico real. Um descolamento da crença pura e simples, descolamento este que se manifestará claramente no surgimento da filosofia, já na mesma época, na chamada filosofia pré-socrática, que seguirá na direção de buscar o entendimento das mesmas questões essenciais, agora via razão, observação sensorial do mundo e construções de conceitos.

Entretanto, o descolamento das narrativas míticas ficcionais jamais será pleno, pois a filosofia sempre estará em diálogo com formas religiosas, espirituais, literárias e artísticas, como veremos ao longo de nosso percurso neste livro.

A tragédia

Há algo de muito significativo em começar nosso percurso com a tragédia grega. Já escrevi algumas vezes que a tragédia é minha casa. Quanto mais vivo, mais sinto que os trágicos tinham razão em muitas coisas. Tanto no que há de desesperador quanto no que há de grandioso em se lutar corajosamente uma batalha sempre perdida. Antígona, na peça homônima de Sófocles, caminhando para a morte, mergulhada no silêncio da calma trágica, é um dos momentos máximos da coragem

humana. A reverência silenciosa é o mínimo que podemos oferecer a tamanho sacrifício diante dos rigores do destino humano. Voltaremos a ela em breve. A reverência é uma virtude máxima dos verdadeiros sábios. Quem não tem reverência por nada, nada sabe de coisa alguma.

Quando eu me refiro à tragédia grega, penso, acima de tudo, em termos históricos e bibliográficos, em autores como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, o primeiro nascido ainda no século VI a.C. e os outros dois já nascidos no século V a.C., o grande século da democracia ateniense. Obras como *Prometeu acorrentado* (Ésquilo), *Édipo rei* e *Antígona* (Sófocles), *Medeia* (Eurípedes), entre tantas, são exemplos de tragédias levadas à cena em Atenas neste período. Mas, quando falamos em tragédia em filosofia, vamos além das obras desses grandes mestres, e adentramos a questão da contingência (e decorrente falta de sentido da vida) em filósofos como o grego Epicuro (que viveu entre os séculos IV e III a.C.) e o romano Lucrécio (que viveu no século I a.C.), ou mesmo, mais modernamente, no século XIX, Schopenhauer e Nietzsche, e Cioran no século XX, entre outros nomes possíveis.

Antes de voltar ao conceito de tragédia, vale dizer algo breve sobre o contexto no qual ela surge: a democracia ateniense. É comum entre especialistas a ideia de que essa democracia é, em parte, responsável pelo surgimento dessa literatura sofisticada que foi a tragédia ática, mesmo que nela apareçam indagações duras sobre a própria democracia e a “lei dos homens” surja como objeto de dúvida, algumas vezes de crítica e de ansiedade. Mas, antes de olhar mais de perto, é importante ressaltar que a prática do debate das leis e modos de conduta (comum em discussões democráticas), provavelmente, impactou o pensamento do homem culto de Atenas da época. A democracia estimulava e continua a estimular a indagação e a investigação dos limites do pensamento, e das práticas decorrentes dessa investigação. Mesmo a filosofia, um pouco posterior às tragédias, seguramente se alimentou desse “estímulo” público ao pensamento presente na democracia. Para você imaginar o que foi isso, basta pensar como a democracia hoje produz essa imensa profusão de ideias, palavras, ódios, propostas e projetos que vemos por toda parte, principalmente, depois dessa ágora louca e desequilibrada conhecida

como mídias sociais.

Quando os homens se põem a pensar sobre como conduzir suas vidas e suas crenças, a tradição ou a religião estabelecida sofrem esse impacto – veja como hoje, de novo, isso acontece quando pensamos em crenças, hábitos, práticas e modos de conduta ou leis. A sensação de vertigem acompanha toda reflexão séria sobre as coisas.

Pode o homem mudar sua vida e a vida na cidade, ou a vida é objeto de decisão dos deuses, decisão essa materializada nas crenças religiosas e nas tradições? Quando em *Hécuba*, peça de Eurípedes que carrega o nome da esposa de Príamo, rei de Troia, os gregos se perguntam se existem mesmo os deuses para os quais oramos ou se são apenas seres imaginários, e, portanto, seria a contingência cega que rege o mundo, eles estão se perguntando se estamos sozinhos no mundo, entregues a forças cegas, ou se alguma forma de inteligência rege essas forças que se abatem sobre nós. Ninguém tem essa resposta, e talvez jamais terá. Mas a questão se impõe para além da resposta impossível. A primeira coisa que se aprende em filosofia é que o que importa são as perguntas, e não, necessariamente, as respostas. Filosofar é aprender a fazer perguntas significativas que nos tornam mais inteligentes e mais interessantes (não, necessariamente, mais felizes), mesmo que sejamos mera poeira que pensa no vazio do universo, ou talvez, exatamente por isso.

Voltemos, assim, à tragédia.

Quando digo que até hoje penso que os gregos trágicos tinham razão quis dizer o seguinte: somos seres assustados pela constatação de que somos objetos de forças incontrolláveis, e não parece haver sentido no modo como somos afetados por essas forças. Decorrente desse fato, os deuses (se existirem) não são tão confiáveis assim, ou pelo menos eles circulam por esferas tão acima de nós que jamais entenderão o que é ser mortal (repito aqui, aproximadamente, uma ideia

de Epicuro sobre os deuses). Quando Apolo, no oráculo de Delfos, nos manda conhecer a nós mesmos, ele quer dizer “saibas que tu és mortal”. A vida é fadada ao fracasso. O destino final da vida humana é a derrota. A figura das moiras cegas tecendo o destino de nossas vidas mostra essa falta de sentido do que acontece. Daí a questão sobre a possível contingência final das coisas. Como afirma Macbeth, na peça homônima de Shakespeare (que viveu entre os séculos XVI e XVII), a vida seria um conto narrado por um idiota, um ator correndo de um lado para o outro do palco, cheio de som e fúria, significando nada.

A tragédia, portanto, quando “retirada” de sua dimensão mítico-religiosa imediata, se transforma numa indagação acerca do que fazer com o fato de que somos atravessados pela contingência (fortuna, sorte, azar). Daí filósofos modernos e contemporâneos que enunciam a contingência como fundo da realidade serem identificados como trágicos. Identificada a cosmologia trágica como sendo aquela que nega uma ordem de sentido nas coisas (alguns filósofos chamam essa ausência de ordem de acosmismo), a questão que nos ocupará é: Quais as virtudes necessárias para se enfrentar esse fato? Qual o comportamento esperado?

Vamos pensar um pouco nessas questões, mas de forma pontual, olhando brevemente para as quatro tragédias citadas anteriormente, *Prometeu acorrentado*, *Édipo rei*, *Antígona* e *Medeia*.

Prometeu acorrentado, escrita por Ésquilo, é um marco na indagação de até onde pode ir o ser humano na autonomia técnica e cultural, tema esse materializado na posse do segredo do fogo. Ésquilo é conhecido por, aparentemente, pender para o lado da defesa da tradição, materializada no castigo que Prometeu sofre por ter desobedecido a Zeus e nos ter dado o segredo do fogo. Zeus parecia temer que incendiáramos o mundo se soubéssemos como fazer o fogo. Os gregos aqui refletem sobre a mítica era da descoberta do fogo pelos homens pré-históricos.

Vale salientar que essa autonomia não é apenas técnica, mas

política, social e moral, por isso esse tema da fronteira volta em *Antígona* e em tantas outras tragédias. O mito de Prometeu segue ao lado do de Pandora, a mulher que abre a caixa maldita dada por Zeus, para nos castigar pela parceria com Prometeu, caixa essa cheia de males, entre eles, o pior, a esperança. No mundo grego a esperança é um mal porque não há qualquer esperança, uma vez que somos mortais e joguetes de forças cegas maiores que nós.

Já aqui vemos que a condição de herói, como aquele que merece ser lembrado porque vive sem esperança, mas ainda assim enfrenta o *agon* (conflito) que é a vida, é o comportamento esperado para quem vive tragicamente. Viver sem esperança é um modo de amadurecimento, resistindo à melancolia, olhando-a nos olhos, mas ainda assim a desafiando na luta com os objetos concretos da vida, que nos retira da doença do desespero, nos legando a coragem como outra grande virtude trágica – antes vimos a virtude da reverência como reconhecimento de que lutamos contra forças que jamais venceremos.

No *Édipo rei* de Sófocles, entre outras coisas, vemos claramente a maldição do destino cego. Mas, para que esse destino se realize, ele conta com nossa infinita capacidade de saber mais do que devemos, mas nunca sabermos tudo que é preciso saber. Ao tomar conhecimento do seu futuro pelo oráculo de Delfos, Édipo sai loucamente em direção à realização da maldição que paira sobre sua vida desde o nascimento: matar seu pai, o rei Laio, de Tebas, e se casar com sua mãe Jocasta, esposa de Laio e rainha de Tebas. Édipo sabe que fará isso, mas desconhece quem são seus pais verdadeiros, tendo assumido os adotivos, reis de Corinto, como seus pais. A desmedida ou *hybris* de Édipo é saber o que não devia.

Se devemos cuidar para não termos esperança demais em nossa capacidade de controlar a destruição que causaremos por conta do conhecimento do fogo, devemos também ter cuidado com a fúria desse mesmo conhecimento, não porque ele não encontre o objeto verdadeiro, mas justamente porque seu sucesso pode ser nossa maldição. Só os minimamente maduros podem, em alguma medida, entender que nem sempre devemos conhecer tudo, nem entender tudo, porque a verdade

não só nos salva, mas, também, pode nos aniquilar.

Já em *Antígona*, de Sófocles, há o choque entre lei humana e lei divina, que entram em franco confronto. Creonte, irmão da finada rainha incestuosa Jocasta, mãe de Antígona (cujo pai era o rei Édipo), é tio da heroína e rei de Tebas. Ele proíbe os rituais fúnebres para Polinices, seu sobrinho e irmão de Antígona, por ele ter tentado derrubá-lo do poder. Morto pelo irmão, que também morre, Polinices é declarado traidor de Tebas. O conflito é justamente este: a heroína quer realizar o ritual, necessário segundo a tradição religiosa, e o tio e rei Creonte “inventou” uma lei nova pela qual traidores, ainda que guerreiros nobres, não merecem ser honrados na morte. Ela desobedece e é condenada à morte. Não precisamos seguir o roteiro adiante.

Como eu dizia, muitos consideram Antígona o arquétipo máximo da tragédia pela calma trágica diante da condenação à morte. Esta seria uma das virtudes máximas: a aceitação corajosa e reverente do destino merecido. No caso dela, sua grande virtude trágica não é ter desobedecido ao rei em nome dos deuses, mas muito mais que isso: sua grande virtude trágica é obedecer aos deuses na condenação do incesto dos pais. Antígona aceita a condenação do tio porque nem ela, nem seus irmãos, a essa altura todos mortos, deveriam existir, uma vez que foram todos frutos de um útero incestuoso. O reconhecimento de que o fluxo da vida é muito maior do que um indivíduo, e de que, como diria o filósofo britânico do século XVIII Edmund Burke, a sociedade é uma comunidade de almas que reúne os mortos, os vivos e os que ainda não nasceram, é uma forma de contrato social que implica o reconhecimento da sabedoria dos ancestrais. Antígona reconhece essa sabedoria para além de si mesma. Por isso sua glória como exemplo máximo da heroína trágica: a virtude da reverência é a estrutura de seu comportamento.

Já *Medeia*, de Eurípedes, descreve como nenhuma outra tragédia a força do *pathos*: uma mulher que mata os filhos por ciúmes do marido que a abandonou por uma princesa mais jovem. Ainda que Medeia seja vista como a encarnação da mulher cruel, sentimos terror pelo que ela faz, e pelo que lhe acontece, e, por isso mesmo, atingimos a piedade

pelo monstruoso. Medeia nos ensina que a qualquer momento podemos ser assolados pela desgraça e perder tudo, sem nenhum grande sentido a não ser a má sorte.

A tragédia me encanta pela sua maturidade em reconhecer o grande pano de fundo de nossa vida. Os riscos imensos, o reino da contingência cega, a necessidade de coragem, a falta de sentido. Tudo isso nos acompanhará ao longo desse percurso.

A filosofia – uma dolorosa busca pelo entendimento racional no mundo

Trataremos agora de algumas referências na filosofia antiga: a pré-socrática, a virada antropológica dos sofistas e Sócrates, a metafísica de Platão e Aristóteles (e sua ética, que me parece a melhor ética até hoje descrita) e a filosofia dos estoicos, epicuristas e céticos.

A pré-socrática

Eu dizia anteriormente que a filosofia nasce de um esforço para propor explicações sobre a origem das coisas que não sejam narrativas míticas. Esse esforço nunca é de todo bem-sucedido. As razões desse “fracasso” são muitas. Desde a experiência de uma espécie *sapiens* evoluída num ambiente de narrativas míticas que produzem e produzem sentido para seres pré-históricos perdidos que somos, num contemporâneo hostil, até o simples fato de que as explicações racionais nunca dão plenamente conta dos fatos. *Yo no creo em brujas, pero que las hay, las hay*. Por outro lado, as questões e os mistérios que enlaçam a vida e a morte, o mundo e o universo são tantas que sempre haverá mais perguntas em aberto do que respostas satisfatórias.

O filósofo neokantiano (da escola filosófica que reúne os avanços

de Kant e Hegel no início do século XX) Ernst Cassirer, no século XX, escreveu uma importante obra, *A filosofia das formas simbólicas*, na qual divide a produção simbólica humana (para ele, o homem é um animal racional que organiza seu mundo produzindo símbolos) em três grandes chaves: mítico-religiosa (símbolos narrativos ficcionais ancestrais ou não), artística (narrativas estéticas figurativas ou escritas) e lógico-empírica (filosofia e ciência moderna). Para além da tentativa sistematizadora de Cassirer, a verdade é que essas três formas convivem lado a lado. Para o autor, como hegeliano que era, a terceira era sempre superior às anteriores. É por isso que, em 1941, publica, como grito de desespero, *O mito do Estado*, para chamar a atenção para um modo regressivo mítico-religioso que o fascismo representava naquele momento. Para nosso neokantiano, a terceira forma de representação simbólica era superior às demais por ser aberta ao confronto entre a construção de conceitos e o empirismo da realidade.

A filosofia sempre permaneceu, de algum modo, retida nesse infinito processo de ultrapassar a forma simbólica mítico-religiosa, e talvez, contra o que sonhava o hegeliano Cassirer, jamais consiga realizar plenamente essa ultrapassagem. Essa questão nunca me preocupou muito, a não ser quando vejo casos gritantes de pessoas sendo exploradas pelos mais diversos tipos de “picaretas do espírito”. Por outro lado, estou convencido de que as religiões, para além desses mesmos picaretas do espírito, são sistemas narrativos poderosos que nos alimentam e produzem sólidos mecanismos de sentido para uma vida, que, como eu dizia anteriormente, carece de sentido ao final.

Dito isso, por que a filosofia é identificada como tendo nascido do esforço grego para se afastar das narrativas mítico-religiosas e ficcionais acerca da origem e sentido das coisas?

A chamada filosofia pré-socrática, ou filosofia da natureza antiga, parecia buscar os princípios naturais nas coisas do mundo ao redor. Esses princípios, ou *arché*, ainda que hoje pareçam ingênuos, carregavam em si a marca do esforço da razão natural para entender de onde vinham as coisas: a água, o fogo, o ar, o movimento incessante das coisas, enfim, elementos perceptíveis pelos órgãos e presentes na

natureza, serviam como suporte para as tentativas de explicação do mundo.

Nesse processo, mesmo as bases da metafísica, por Parmênides (século VI a.C.), foram estabelecidas: a ideia de Parmênides seria que o mundo material não explica suficientemente o mundo, portanto, seria necessário buscar no mundo dos conceitos puros (imateriais, como buscará Platão anos depois) explicações mais eficazes. No lado oposto, Leucipo (final do século V a.C.) e Demócrito (século IV a.C.) criaram o conceito de átomo, negando qualquer realidade que não fosse redutível a uma partícula indivisível – conceito ativo até hoje na ciência. Para além do átomo em si, a ideia de Lucrecio, também atomista (século I a.C.), de que esses átomos se reúnem e se separam por movimentos contingentes (desvio ou *clinâmen*) sempre me pareceu muito elegante e razoável, ideia esta que será uma das bases para toda forma de filosofia trágica posterior. Parmênides dirá que o Ser total é imóvel na sua perfeição, enquanto Heráclito (séculos VI e V a.C.) dirá o oposto, afirmando que tudo é puro devir móvel. Movimento ou imobilidade? Qual dos dois é mais perfeito? Esse tema nos atingirá até hoje, na medida em que percebemos que parece haver, tanto no movimento como na imobilidade, uma tendência a excessos de ambas as partes, mostrando que a perfeição (que, na verdade, não existe, no meu entendimento) jamais estaria num ou noutro.

Anaximandro de Mileto (século VI a.C.) afirmava que nada que existe deveria existir, porque a individuação de cada ente é um erro que deve ser, justamente, corrigido, com a morte e a assimilação de cada um deles pelo *ápeiron* (o ilimitado) original. Aparece aí um traço significativo que marcará o pensamento posterior, que é a ideia de que os seres particulares dentro do universo seriam, de alguma forma, um erro a ser resolvido pelo desaparecimento de tudo que existe. Uma cosmologia com tons dramáticos e morais.

Independentemente da sua simpatia pessoal por qualquer um deles (eu sempre guardei maior simpatia pelos atomistas e Anaximandro), o esforço de entender o mundo sem apelo às formas mítico-religiosas me marcou como um dos modos de amadurecimento

intelectual e efetivo que deve caracterizar um adulto. Um esforço contínuo, que, como diria Nelson Rodrigues no século XX, se assemelha à dolorida busca pela santidade.

A virada antropológica: sofistas e Sócrates

Por que os especialistas usam essa expressão “virada antropológica” para os sofistas e Sócrates? Simples: porque diferentemente dos pré-socráticos, Sócrates e sofistas – sendo os mais famosos Protágoras (século V a.C.) e Górgias (séculos V e IV a.C.) – se perguntavam as coisas a partir do ponto de vista humano, e não a partir das coisas naturais ao seu redor. Essa virada acabou por se constituir no fundamento de grande parte da filosofia porque produziu, na sequência, a política, a ética, a filosofia da linguagem, a estética e a epistemologia (teoria do conhecimento e teoria da ciência), entre outras disciplinas filosóficas ou científicas.

Os sofistas ficaram famosos por serem os “arqui-inimigos” de Platão e da metafísica, e por estabelecerem as bases do relativismo, tal como consideramos hoje em dia. “O homem é a medida de todas as coisas”, talvez uma das maiores frases que já se falou no mundo, foi dita por Protágoras. Ela quer dizer que, se vacas tivessem deuses, seus deuses teriam caras de vacas, logo, como somos nós que temos deuses, eles têm a nossa cara. Outra decorrência dessa ideia é que valores e concepções acerca da realidade dependem dos homens que as têm, ou da cultura que produz esses valores e concepções.

O postulado protagórico impacta o mundo do pensamento até hoje. Haveria algo, afinal, absoluto? O bem, o mal, a verdade, a mentira? Pensado sob esse ponto de vista, o drama das *fake news* é para iniciantes – ainda que a plataforma das mídias sociais tenha tornado Protágoras uma ferramenta, e não só um postulado. O relativismo abrirá as portas para o niilismo.

Os sofistas eram simpatizantes e atuantes na democracia, dando aulas de retórica e defendendo, aparentemente, a ideia de que o que a “assembleia” entendesse como verdade assim o seria. Para eles, a verdade parecia ser “apenas” o efeito de um bom argumento sobre o oponente. Um fato, portanto, retórico. Convencimento como verdade. Podemos dizer que com eles nasceu a ideia de que toda verdade é política, apesar de a formulação ser muito posterior a eles. Entender que toda verdade é política, como diria Richard Rorty, filósofo americano do século XX, é entender que tudo passa pelo arranjo de pessoas e instituições históricas e sociais. Não precisamos aceitar que esta seja uma última palavra sobre o assunto – não existem últimas palavras em filosofia –, mas, sem dúvida, essa é uma daquelas questões que movem o mundo do pensamento e, com isso, o mundo real.

Muitas pessoas veem esse postulado como uma antessala do niilismo, como uma ameaça à sociedade e à civilização, mesmo aquelas que prezam pela democracia. O fato é que, muitas vezes, as pessoas não vão além das suas simpatias pessoais quando pensam nas coisas, não chegam a conclusões mais profundas a partir delas. Em filosofia essa é a diferença entre o que chamamos de “senso comum” e o que fazemos com o pensamento: nós vamos até o abismo para entendermos quais as consequências de uma ideia. Claro que esse processo impacta um tanto a “personalidade” do filósofo. Os cétricos gregos e os estoicos refletiram muito sobre esse tipo de impacto. Os sofistas passaram muito tempo sendo vistos na história da filosofia como uma espécie de maus-caracteres. Hoje, para muitos, no embate entre eles e Sócrates e Platão, a vitória foi sofista. A democracia permanece sendo sofista, mesmo com o “mimimi” das *fake news* rondando por aí. Quem teria coragem de falar abertamente, sem ser visto como um fanático, que existem verdades absolutas? Só alguns evangélicos, talvez.

Já na Grécia, a postura sofista sofreu críticas importantes. Sócrates, pelo que sabemos por Platão, se opunha a esse postulado e buscou (o diálogo de Platão, *Teeteto*, nome de um jovem discípulo de Protágoras, é famoso por ser um exemplo de crítica aos sofistas), desesperadamente, responder a essa “ameaça” sofista. A resposta socrática é considerada o postulado fundacional da filosofia: “Quanto

mais sei, mais sei que nada sei”. Onde está a diferença para com a postura sofista?

Os sofistas entendiam que não há verdade a ser encontrada na busca filosófica; Sócrates não encontra essa verdade, mas insiste na sua busca, e, nesse processo, “descobre” que a verdade possível a ser encontrada é que o avanço da busca deságua na constatação de que quanto mais busca, mais vê que não sabe nada. Essa ideia foi resumida pela fortuna crítica como *docta ignorância* ou douda ignorância, ou seja, uma ignorância sábia, não mera falta de conhecimento, mas o contrário, abundância de conhecimento que leva à sabedoria humilde de que a busca sincera pelo conhecimento produz um reconhecimento sincero de quão longe estamos de encontrar as verdades últimas. A diferença está no processo, não no resultado.

A diferença entre sofistas e Sócrates está no fato de que enquanto os primeiros partem de uma indagação epistemológica (questão acerca das condições do conhecimento da verdade) e chegam a uma negação dessa possibilidade epistemológica, Sócrates, partindo da mesma indagação epistemológica, constata a mesma dificuldade, mas responde com um imperativo ético: a busca revela minha ignorância, ignorância esta que é sábia porque não desiste da busca e se alimenta dos erros que ela reconhece nesse processo de busca. Por isso se diz que a postura socrática reúne epistemologia e ética num mesmo postulado. Essa postura é reconhecida como sendo a alma ética do filósofo: aquele que cresce ao reconhecer o próprio erro. O sofista não erra, posto que não há critério para se dizer que alguém erra. Sócrates trabalha com a existência desse critério que revela seu erro, e por isso mesmo avança, ali onde o sofista jamais esteve: na consciência de que conhecer é fracassar e de que esse fracasso é a substância da sabedoria filosófica. Esse postulado me acompanhou desde então.

Platão e Aristóteles

Na verdade, a metafísica nunca me seduziu, talvez por nunca ter tido fé no reino do sobrenatural, apesar de não ter propriamente desprezo por ele. Jamais me angustiou a condenação à matéria. Pelo contrário, quando encontrei o darwinismo, vi nele algo como uma ópera da tragédia de uma espécie que representa o pó tomando consciência de sua solidão cósmica.

Em Platão vi a força de um intelecto num movimento de esgotamento das perguntas filosóficas possíveis. Por isso Whitehead, filósofo inglês do século XX, afirmará que a filosofia é uma nota de rodapé na obra de Platão. Se filosofia é aprender a perguntar de forma consistente, Platão é o mestre primeiro e absoluto dessa arte.

Mas a política de Platão foi essencial na minha formação, ao menos de forma negativa. A tentativa platônica de criar uma utopia política me chamou a atenção desde sempre, talvez devido a minha natureza antiutópica. Não por acaso, Karl Popper e Peter Sloterdijk, no século XX, vão constatar um problema grave na filosofia política de Platão. Se Popper verá nela a tendência a produzir uma sociedade fechada, sem a possibilidade de erros na sua concepção e na sua prática, mesma tendência que ele verá em Hegel e Marx, Sloterdijk verá na República uma raiz poderosa da proposta de eugenia racial muito bem-sucedida nos projetos de saúde e beleza do mundo contemporâneo. Sloterdijk chamará essa proposta de “regras para um parque humano”. Se a proposta utópica platônica fracassara na esfera da pedagogia (e das ciências humanas como um todo), ela se saía muito bem na ideia de fazer rapazes e moças belos e saudáveis cruzarem para produzirem uma geração bela e saudável, recusando os menos aptos. No mundo contemporâneo, como de praxe, levaremos a cabo a proposta de Platão de forma científica (medicina de precisão com uso de bens genômicos ou medicina genética e o uso de inteligência artificial na tecnologia médica em geral), mas silenciosa, para não ferirmos nossa hipocrisia de sermos falsamente contra projetos eugênicos. O mundo nunca foi tão mentiroso como hoje.

Aliás, nessa polêmica, em 1999, ao redor da análise que Sloterdijk (a quem tive o prazer de entrevistar algumas vezes; nessa ocasião, para

a *Folha de S. Paulo*) fez de *A República* de Platão, Habermas o acusará de usar a palavra eugênia em solo alemão, assim como os nazistas. Sloterdijk nada tem a ver com a eugenia, ele apenas a identificou no projeto de saúde e beleza total do mundo contemporâneo. Foi nesse momento que eu percebi de forma muito precisa algo que se tornará uma constante em minha reflexão: nós contemporâneos mentimos mais do que nossos ancestrais no que tange a nossos projetos de vida perfeita. Nunca mais pude deixar de perceber, por entre os belos votos de bondade de grande parte da reflexão pública, a mesma tendência à mentira e à falsidade para com nossos propósitos profundos e inconfessáveis de violência. A violência é um traço humano, mas nós contemporâneos, pelo menos os que se acham do bem, nos julgamos livres desses ímpetos de agressividade. Devo a percepção clara desse fenômeno da mentira no pensamento público à análise (e à recepção desta) que Sloterdijk fez da utopia platônica.

O mesmo processo utópico platônico pode ser visto no modo de “ter filhos” hoje em dia. “*Platonic breeding*” é uma prática cada vez mais comum entre os mais jovens, que não são muito fãs de perderem tempo com crianças enchendo o saco deles – apesar de dizerem o contrário. “*Platonic breeding*” é escolher parceiros para reprodução que sejam saudáveis, compatíveis com suas concepções de mundo, ou mesmo apenas doadores de sêmen (no caso de mulheres sozinhas que não têm parceiros “à moda antiga”), parceiros convenientes de todos os modos imagináveis, autossustentáveis economicamente, sem as confusões do amor passionai no meio da relação, isso, enfim, é “*platonic breeding*”. Para Platão, filhos deveriam ser fruto de escolhas unicamente racionais e “científicas”, jamais fruto das loucuras das paixões.

Mais contemporâneo, impossível.

Tampouco a metafísica aristotélica me encantou. Talvez por isso, entre os grandes filósofos cristãos posteriores, Santo Agostinho (séculos IV e V) me interessará muito mais do que São Tomás de Aquino (século

XIII), por este ser um metafísico aristotélico. O pecado, como tema filosófico, me interessará muito mais do que a metafísica – veremos isso no próximo capítulo, quando discutirmos o encontro entre Jerusalém e Atenas. O comportamento humano me interessa muito mais do que possíveis causas metafísicas do mundo.

Já a ética aristotélica me encantou. A ética das virtudes me parece a escola mais profunda e menos idealizada de todas as outras escolas (que veremos ao longo de nosso percurso). Quando digo menos idealizada me refiro ao fato de que, quase sempre, idealizamos o que o homem é capaz de fazer em prol do bem. Na verdade, suspeito, essa tendência serve à nossa vaidade de nos vermos como alguém que é do bem.

Para Aristóteles, a ética é uma ciência da prática, imprecisa e inexata, que se dá na contingência. Essa formulação me parece bastante precisa: a inexatidão da ética, ao contrário do caso kantiano no século XVIII, nasce das contingências que caracterizam o contexto das decisões humanas. Essas contingências começam com o caráter pessoal, sexo, personalidade, contexto econômico, social e político em que a pessoa nasceu, enfim. Se você vive em meio a uma guerra, a ética pode sofrer pressões que não sofreria num contexto de vida segura e folgada. Homens e mulheres atravessam questões distintas na vida (além das semelhantes, por serem parceiros e da mesma espécie). Para Aristóteles, o objetivo da ética é desenvolver certas virtudes que, por serem praticadas com frequência, se transformariam numa “segunda natureza” da pessoa. Toda virtude responde a um vício que lhe é simétrico. Ela se encontra num “meio”, sem cair no vício oposto. O famoso exemplo da temeridade como vício oposto à covardia ilumina o que é a coragem: ter coragem não é não ter consciência do risco, ou mesmo não ter medo (isso é a temeridade), coragem é saber do risco, é ter medo, e ainda assim resistir à atração da covardia.

O caráter prático, e não teórico, da ética aristotélica é essencial: você pode fazer um curso de meses sobre coragem, generosidade, disciplina, humildade, e sair dele sem ser capaz de uma gota sequer de nenhuma dessas virtudes. Esse fato é, aparentemente, incompreensível

para a mentalidade contemporânea cunhada no “*compliance* kantiano à base de *workshops*” (isto é, a crença em manuais e *workshops* cheios de imperativos categóricos que operam a partir do medo, do constrangimento e da mentira sobre si mesmo). Uma virtude só cresce num ambiente que lhe é hostil. Apenas diante do medo a coragem se faz conhecer. Só diante de muitas razões para se ser orgulhoso ou vaidoso a humildade mostra sua face. Apenas quando faltam recursos a generosidade brota do chão da falta. E apenas no esforço prático se experimentam as virtudes. Portanto, é da ordem da liberdade, mesmo que “esmagada” por variáveis contingenciais. Essa contradição aparente escapa à mente pobremente geométrica de nossa era ressentida contra a própria noção de virtude e a diferença de valor que ela introduz na concepção de comportamento entre os humanos: alguns são melhores do que outros, sempre foram e sempre serão, independentemente do que diz nossa vã pedagogia autoajuda de hoje.

Estoicos, epicuristas e cétricos

Entre os filósofos antigos, gregos e romanos, os estoicos, epicuristas e cétricos são os que mais influenciaram a minha formação, reforçando meu interesse pelo comportamento, e não pela busca de “causas primeiras” para as coisas ou para o mundo.

Dos estoicos aprendi a contenção, a busca de uma vida comedida, não por covardia estoica como muitos pensam, mas por perceber a efemeridade da paixão e do apego. A *apatheia* estoica (ou *ataraxia*) me impressionou desde o início: a luta contra as paixões é parte intrínseca da vida. A busca do repouso e da aceitação dos limites da vida. O *logos*, a grande medida cósmica no estoicismo, é melhor visto na natureza, por isso o estoicismo sempre se aproximará da natureza, porque com ela aprendemos que tudo está nascendo e morrendo e que nada é perene, a não ser ela mesma (claro, enquanto nosso planeta existir). Essa noção de medida prática molda o modo de vida sem ilusões e tece “a vida simples”, famosa máxima estoica.

Filósofos como os romanos Sêneca (século I) e Marco Aurélio (século II a.C.) escreveram livros sobre a tranquilidade da alma e a efemeridade da vida a fim de nos ensinar que quanto menos nos apegarmos às coisas e às pessoas, menos sofreremos.

O apelo estoico, muitas vezes descrito na história da filosofia como *constante estoica*, é perene em si mesmo porque sempre sofreremos por conta do apego às coisas, ainda mais no mundo de consumo no qual vivemos. Muitas pessoas hoje buscam refúgio numa vida com menos consumo, menor dependência material. Sei que muito disso não passa de consumo de luxo e marketing de comportamento, mas a inquietação com o apego é verdadeira, e o sentimento de risco devido ao apego afetivo por um mundo que nos engana, de fato, é algo a ser evitado. Os estoicos são exímios críticos das mentiras do mundo em sociedade e vão fincar raízes profundas na filosofia, chegando mesmo a filósofos americanos no século XIX, como Henry Thoreau e seu projeto “Walden”, de passar um tempo num bosque vivendo das próprias mãos.

A sensação de que a vida precisa de cuidado para não criar mais problemas do que já cria é uma constante nessas três escolas antigas. O epicurismo, cujas estrelas são Epicuro (séculos IV e III a.C.) e o romano Lucrécio (século I a.C.), primou por buscar o desejo feliz, satisfeito com o suficiente. Ao contrário do que se pensa, o hedonismo antigo nada tem a ver com a busca de realização absoluta do desejo, como se fala hoje. Pelo contrário, era típica da mente antiga a ideia de que as paixões e os desejos põem a vida em risco. Por isso, para ambos os filósofos, o prazer era viver satisfeito com o que se tem, e não viver em busca do que não se tem. Lucrécio, como disse anteriormente, será especialmente importante por conta de sua afirmação de que os átomos se unem, formando os corpos gasosos, líquidos e sólidos, a partir de um desvio (*clinâmen*) contingente, sem sentido maior, e essa união deles se desmancha tampouco por algum sentido maior. *Da natureza das coisas*, seu famoso poema, é uma descrição da natureza como movimento cego sem um narrador, sem uma ordem intrínseca, ao não ser a repetição de movimentos “desmotivados” e contingentes. É da natureza das coisas não ter natureza, o acaso reina cego sobre o mundo. Essa ideia marcará toda a minha visão filosófica posterior.

Além do tema da contingência, Epicuro especificamente levantará um tipo de crítica às religiões que fará escola até Spinoza no século XVII, Marx no XIX e Freud no XX: a base da fé é o medo da vida e dos deuses, e a ignorância das verdadeiras causas materiais das coisas (Epicuro foi um grande atomista, lembra?). Por isso, Epicuro desenvolve um argumento muito sofisticado que até hoje é difícil para muitas pessoas entenderem (não sem razão): não há o que temer, a alma é finita e não há vida após a morte. Por que é tão difícil entender esse argumento como libertador da fé e de seu fundamento, o medo da vida, da morte e dos deuses? A base do argumento de Epicuro é que a finitude da alma garante o repouso na pedra após a morte, nada de almas penadas fugindo de castigos de qualquer tipo, agoniadas pela eternidade. O medo é, justamente, desse repouso na pedra, o destino de todo átomo, incluindo nós mesmos. A expectativa de viver para sempre, para Epicuro, sustenta o medo da morte e da vida (e por tabela, das religiões e dos deuses que regeriam a vida, a morte e a eternidade), portanto, é um erro de abordagem da vida. Só a vida finita é livre e vale a pena, justamente porque acaba um dia de uma vez por todas. Não acredito que o mero “raciocínio” de Epicuro salve qualquer um de nós desse medo. A vida e a morte são sempre maiores do que qualquer argumento, mas a elegância dele é clara: aceitar a contingência é sempre mais elegante como virtude.

Como costumo dizer, o ceticismo grego arruinou minha vida, como costuma acontecer com quem faz uma experiência cética profunda ainda jovem. A constatação da insustentabilidade da certeza é avassaladora. A percepção de que toda teoria pode ter uma antiteoria (o que vai produzir a *epoché*, suspensão do juízo no cético) é fundamental para qualquer amadurecimento intelectual, me parece. Há argumentos para muitas crenças diferentes, mas, à diferença dos sofistas, o cético não afirma que a verdade seja relativa, pois essa afirmação carece de sustentação definitiva ou absoluta. Como método filosófico, o ceticismo grego de Aenesidemus (século I a.C.) ou Sextus Empiricus (morto em Alexandria em algum momento no final do mundo pré-cristão ou no início da era cristã), e sua busca pela *isostheneia* (equilíbrio entre duas teorias opostas, equilíbrio esse que anula a validade de ambas), nos ensina a pensar para além do desejo de ter certeza de qualquer coisa. O percurso

da busca fracassada transforma o intelecto. Ensina humildade e reverência pelo que os ancestrais fizeram, pois, uma vez que nunca podemos ter certeza do que sabemos, o fato de os ancestrais nos terem legado um mundo sustentado em hábitos estáveis é a prova de que o conhecimento prático é superior ao teórico, racional e lógico. Esse fato me acompanhou por toda a minha formação e me afastou dos delírios de quem monta grandes engenharias sociais e políticas para mudar o mundo.

Ao contrário do que pensa a vã filosofia do senso comum, um cético tende a posições conservadoras em política e moral, como nos ensinou o cético escocês

David Hume (século XVIII), uma vez que não temos como garantir nossas teorias, mas temos a evidência de que quem viveu antes de nós conseguiu fazer o mundo chegar até nós, coisa que não sabemos se conseguiremos fazer para nossos descendentes. Enfim, a primazia da prática sobre a teoria, mas de uma prática iluminada pelas teorias, é um ensinamento que essas três escolas antigas me deram. A vocação à prática vai bem com a vocação antimetafísica.

Mas agora vejamos o que o encontro entre Jerusalém e Atenas vai nos propor.

CAPÍTULO 2

ANTIGUIDADE TARDIA

O nascimento da Patrística

O encontro entre Jerusalém e Atenas

Antiguidade tardia é o termo que usamos para descrever os primeiros séculos da era cristã, momento em que surge a Patrística. Esse termo compreende um conjunto de filósofos e temas que fundaram a chamada filosofia cristã, e, portanto, criaram o cristianismo como uma doutrina filosófica consistente.

O cristianismo surgirá como uma humilde heresia entre os judeus, um povo periférico dentro do Império Romano. Não pretendo aqui responder à complexa questão de como essa heresia judaica periférica tomou o Império Romano para si. Mas, de cara, podemos dizer que não foi aquela heresia judaica periférica que tomou o Império Romano, mas aquilo em que ela se transformou à medida que adentrou a elite cultural, econômica e política do Império, que falava grego e latim (não é à toa que falamos em Patrística grega e latina). De heresia judaica periférica ela se transformou em cultura clássica, filosofia e poder político. O que nos interessa aqui são alguns temas e conceitos que darão consistência a esse processo, até chegarmos a Santo Agostinho, o maior representante da Patrística como um todo, não só da latina. Será desses temas e conceitos que falaremos neste segundo capítulo.

Autonomia x heteronomia

Esse bifccionais de autor desconhecido nômio é essencial para entendermos o que significa o encontro entre Jerusalém e Atenas: o confronto entre um conhecimento centrado na ideia de razão natural, autonomia moral (*autos* = eu mesmo, *nomos* = norma, lei), conflito com narrativas míticas, características da filosofia grega, e um conhecimento centrado na ideia de revelação sagrada das verdades, fé e dependência de Deus para com a vida moral (*hetero* = outro, *nomos* = norma, lei), características do hebraísmo antigo e de toda religião.

Para o hebreu antigo, o centro da vida é a relação com Deus e Sua vontade e lei; para o filósofo grego, o centro da vida é a busca da *arché* (princípio) e o *logos*, a ordem das coisas. Um encontro desses dois modos distintos de ser (não que não haja reflexão e crenças em ambos os lados) foi conflitivo e produtivo, uma espécie de “conflito feliz”. A filosofia grega segue na direção de compreender a causa e o ser das coisas, e assim funda a ontologia pelas mãos de Aristóteles; o mundo hebraico refletirá sobre a ação humana em relação à vontade divina, logo, o hebraísmo tem uma vocação ética essencial. Enquanto os gregos se perguntaram como fazer para entender o universo, e quais os limites do conhecimento humano (se houver), os hebreus vão se perguntar como agir dentro dos parâmetros do bem (isto é, a vontade divina e sua lei), e quais os limites da natureza humana para realizar esse bem. Para os gregos, o esforço será inteiramente humano, e mesmo Epicuro dirá que se os deuses existirem, não interferem em nossa vida finita. Para os hebreus, a natureza humana é incapaz de realizar o bem sem uma “ajuda” de Deus, ajuda essa que na Patrística será conhecida como *graça*, conceito que Santo Agostinho tornará essencial em sua antropologia filosófica e no cristianismo como um todo. Além da ontologia, os gregos fundarão a epistemologia (a pergunta pelas formas de conhecimento da verdade, como vimos anteriormente), enquanto os hebreus fundarão uma reflexão profunda sobre a natureza humana e seu limite, conhecido como pecado.

Essa contradição é formadora da civilização ocidental. Não é possível reduzir um dos lados ao outro: Jerusalém nunca será Atenas, ou vice-versa. Ao mesmo tempo, sem essa tensão entre polos dissociados, mas integrados conceitualmente, não existe filosofia

posterior, e não só para mim.

Qual a importância da heresia gnóstica para a filosofia?

Por que uma heresia cristã do período patrístico importaria tanto para a filosofia? Primeiro vejamos o que foi o gnosticismo histórica e teologicamente, para depois vermos a razão de ele ocupar tantos filósofos desde então.

O gnosticismo é um termo controverso para descrever uma heresia da qual nos chegou um grupo de textos, na maioria encontrados no final dos anos 1940 no Egito, numa região chamada Nag Hammadí, que acabou por dar o nome à Biblioteca de Nag Hammadí. O conjunto desses textos mais tarde seria chamado de evangelhos gnósticos. Essa “biblioteca” é, na verdade, uma coletânea desses evangelhos apócrifos. São diversos, sem compor qualquer sistema, nem qualquer teologia orgânica. Um tema comumente associado a eles é o pessimismo cosmológico. A ideia é que um deus mau criou o universo e a humanidade e nos tortura desde então. O Salvador, muitas vezes chamado de Cristo, nada tem a ver com esse mau demiurgo (o termo vem do diálogo *Timeu*, de Platão), criador da câmara de tortura que é o universo. Mas peguemos um desses evangelhos para olhar de perto: o “Evangelho da Verdade”, da escola Valenciana (atribuído ao gnóstico cristão Valentinus ou a algum seguidor seu).

Segundo o que nos conta esse evangelho, o Pleroma, casa da perfeição do Pai Silencioso ou Deus Desconhecido (*Agnostos Théos*), e suas emanções imediatas (traços neoplatônicos) foram estremecidos pela atitude impensada de uma dessas emanções, chamada Sofia. Ela queria conhecer o Deus Desconhecido, absolutamente transcendente e impossível de ser conhecido. Com seu ato desmedido, gerou uma crise, e, por conta dessa crise, Sofia mergulhou em angústia, e dessa angústia deu à luz um filho monstruoso, cego e angustiado, que se julgava Deus, que criou o universo para torturar e se divertir com a humanidade. Esse

filho, o mau demiurgo, é o Deus do Velho Testamento. Ao ver a bobagem que tinha feito, Sofia chorou, e suas lágrimas caíram sobre a humanidade infeliz. Alguns homens e mulheres receberam essas lágrimas, que se esconderam neles. O Pai Silencioso, ao perceber que centelhas de sua substância divina (todo o Pleroma e todas as entidades e emanções nele eram da mesma substância do Pai Silencioso) se encontravam presas na matéria humana, emana um salvador, o Cristo, que terá como missão resgatar essas centelhas. Para isso, falará com as pessoas, e aquelas que têm em si essas centelhas, ou o espírito, *pneuma*, o ouvirão e despertarão do sono sonambúlico em que a humanidade vive, à mercê do demiurgo. Ao despertar, portanto, receberão a *gnose* (conhecimento do alto), percebendo a tragédia que é a criação. Esses são os gnósticos. O resto da humanidade, *psíquicos* (*psyché* = alma), com alma, mas sem espírito, são os cristãos comuns que precisam de gurus e instituições para sobreviver ao sofrimento que é a vida, e os *hílicos* (*hilos* = matéria) são o resto, gados idiotas que nada sabem sobre nada, humanos escravos.

Esse cristianismo visa salvar uns poucos, os gnósticos, e essa salvação se dá pela fuga do mundo, se escondendo do demiurgo, pela recusa à reprodução, a fim de não gerar mais vítimas (por isso, os heresiólogos acusavam os gnósticos de praticarem apenas sexo oral ou anal, mas nos textos gnósticos nada encontramos que pregue tais formas de sexo), daí o forte componente celibatário desses cristãos (componente, esse sim, pregado nos textos gnósticos), e pelo combate à civilização, à cidade e às instituições. Por isso, o filósofo Hans Jonas, no século XX, aproximará o gnosticismo antigo do niilismo moderno: ambos seriam formas negativas radicais em relação à vida e ao mundo. O pessimismo cosmológico gnóstico, seu *acosmismo*, como se diz em filosofia, sua negação de uma ordem válida do universo e sua afirmação de uma ordem perversa no universo são a forma, ao lado da tragédia grega, mais agressivamente negativa que o pensamento ocidental já produziu, e, talvez, por isso, o gnosticismo se constitui num objeto de perseguição sistemática por parte da Igreja ao longo dos séculos (ele reaparece no maniqueísmo, com diferenças específicas nos séculos IV, V e VI, no leste europeu nos séculos IX e X, os chamados Bogomilos, e nos séculos XII e XIII na França, os chamados Cátaros). O risco do

acosmismo é seu impacto na moral e na busca de sentido para a vida. Não se trata apenas de uma “peça de museu” no mapa de crenças estranhas. Não é à toa que o filósofo Hans Jonas o aproximou do niilismo moderno, e que Leibniz (séculos XVII e XVIII) perdeu o sono se perguntando: “E se os gnósticos tiverem razão?”.

Se eles tiverem razão, o bem perde o fundamento transcendente e absoluto, como diria Fiódor Dostoiévski: “Se Deus não existe, tudo é permitido”. Se os gnósticos estiverem certos, é um pouco pior: Deus existe, mas ele é mau. Leibniz cunhou aquilo que ficou conhecido como *Teodiceia*, um campo da filosofia fundamental que tenta justificar racionalmente (e não pela fé) o mundo em seu estado de agonia, partindo de um Deus bom. O livro essencial dessa questão é o “Livro de Jó” do Velho Testamento, que narra a história do servo justo sofredor. Este livro é, provavelmente, originado na Mesopotâmia e posteriormente reescrito pelos hebreus. O problema é: qual a validade do bem se os bons sofrem muito, até mais do que os maus? Leibniz responde que o mundo que existe é o melhor possível diante do fato de que apenas Deus é perfeito. A resposta de Leibniz não visa uma mera ontologia infantil, mas sustentar a possibilidade da confiança e da fé no mundo, dando aos homens e mulheres energia para confiar na vida e no cotidiano, diante de tantas agonias. Apesar da crítica cruel que o pessimista Voltaire no século XVIII fará à ideia de Leibniz em seu *Cândido, ou o Otimismo*, a *Teodiceia* será parte essencial da filosofia na sua tentativa de, sem fazer apelo à fé, sustentar que Deus é perfeito e bom, mas que nada além Dele o é, e, portanto, sua criação é a melhor possível num cenário ontológico em que só Ele é pleno. Ao final, a questão gnóstica impactará a filosofia na medida em que ela põe no centro da ontologia do universo a ideia de que esta é má na sua estrutura primeira, e, portanto, não há esperança para nós. E sem esperança, não respiramos bem. Desde o início suspeitei que a filosofia era uma prática que buscava a esperança.

A espiritualidade cristã e a filosofia

Monaquismo cristão

O termo *monaquismo* se refere ao movimento monástico e pode se aplicar, a rigor, a qualquer religião histórica, pois muitas têm em suas fileiras homens e mulheres que abandonam a vida “normal” em sociedade e vão viver isolados, em grupo ou sozinhos, em busca da vida espiritual, que, basicamente, significa uma vida que pretende se pautar pelo convívio com uma dimensão invisível e menos banal da realidade. O termo aqui se aplica, prioritariamente, ao monaquismo cristão, porque neste momento de nosso percurso nos interessa a Patrística como fundamento para algumas questões que irão me formar como filósofo, e, também, impactar a filosofia ocidental como um todo.

Monachói em grego significa “testemunha”. O que esses monges cristãos queriam testemunhar? Eles queriam testemunhar o conhecimento direto de Deus, não só como êxtase, mas como vida prática cotidiana. Esse testemunho se dará tanto via isolamento no deserto, por conta da geografia do norte da África e do Oriente Médio, como pelo estilo de vida duro e precário, construído ao redor da leitura contínua dos textos sagrados de que dispunham naquele momento, fossem já do Novo Testamento; fossem do Velho Testamento, mais especificamente neste caso, livros como “Salmos”, do rei David, ou “Eclesiastes”.

A espiritualidade cristã patrística, ou da antiguidade tardia, marcará profundamente a filosofia posterior à Idade Média, no que tange à reflexão sobre a natureza humana e sua autonomia (ou não) para realizar o bem e atingir a felicidade (sem entrar no mérito preciso do que essa palavra quer dizer num contexto como este). E essa espiritualidade patrística deitará suas raízes na vida monástica. O cristianismo, como dirá Bernard McGinn, historiador da mística cristã, no período patrístico estava à beira de se transformar (o que não era no momento em que Cristo embarcou na sua “vida pública”) num movimento puramente monástico pautado por uma recusa cruel da vida mundana das cidades (que não era o caso de Jesus, como sabemos), vista como sociabilidade do pecado. Portanto, refletir sobre a natureza humana nesse contexto é pensar sobre o pecado como limite de nossa autonomia.

Os monges irão para o deserto movidos por um profundo pessimismo em relação ao mundo regido pelo mal. Não o mal dos gnósticos, mas o mal do demônio. Não é à toa que o percurso desses monges passará pelo enfrentamento dos demônios interiores de cada um, seguindo de perto a matriz das tentações de Jesus no deserto da Judeia, levada a cabo pelo demônio, antes de sua entrada na vida pública. O monge vai enfrentar sozinho os elementos naturais, isto é, passar fome, frio, sede, sofrer com a solidão e escuridão da noite fria. Atravessando esse deserto, o monge atravessa o deserto interior, cheio de demônios do medo, covardia, cobiça, vaidade, todos capazes de levá-lo ao enlouquecimento. A ideia é que, sobrevivendo a esses demônios, o monge estaria, finalmente, diante de Deus. Se seguirmos a matriz da sabedoria israelita (“Provérbios”, “Eclesiastes”, “Livro de Jó”, “Cântico dos cânticos”), a espiritualidade monástica é muito próxima dessa matriz na medida em que valoriza a tradição (“Provérbios”), reconhece o pó que somos (“Eclesiastes”), combate a vaidade moral do bem (“Livro de Jó”) e busca o encontro direto com Deus, que se manifesta em felicidade no cotidiano (“Cântico dos cânticos”).

Esse tipo de espiritualidade dos monges formará no cristianismo uma temática comum a muitas outras religiões, que é a ideia de que a peregrinação solitária no mundo exterior prefigura a peregrinação solitária interior, preparando-os para ver e conviver com Deus, portanto, ser testemunha Dele. A travessia desses demônios é a travessia das formas distintas do pecado. A luta do homem com o pecado me encantou desde a primeira vez que tive contato com a tradição hebraica, posteriormente assimilada pelo cristianismo.

Falaremos do pecado logo; por agora, falemos da regra básica da vida monástica, cunhada por Basílio Magno, ou Basílio de Cesareia, na Capadócia, hoje Turquia, porque ela dará a estrutura básica e sintética da espiritualidade monástica e sua dimensão ética.

A regra, muito sábia, estabelece que existe um tripé na vida monástica: trabalho manual, físico, leitura e estudo de textos sagrados e

oração contínua, compreendida no contexto como contemplação de Deus. O pressuposto de Basílio era que para se chegar a Deus, e viver o que é essencial (toda forma de espiritualidade traz essa reunião entre a divindade e uma prática em busca do que é essencial no dia a dia), o corpo deve ser fisicamente produtivo, experimentando o cansaço desse processo. O esforço físico e o cansaço recolocam a mente, e o espírito, num lugar diferente da preguiça, que, aliás, será um dos grandes pecados no cristianismo. O estudo da literatura sagrada alimenta o espírito, na sua dimensão intelectual, e, portanto, ilumina a vida cotidiana com o saber divino. A oração e contemplação banham tudo mais com a doce presença de Deus, que tudo criou, tudo sustenta e tudo ama.

A filosofia grega já apresentava essa vocação, perdida com o tempo, de que filosofia é vida prática, e não só especulação teórica. Como vimos anteriormente, principalmente nas escolas estoicas e epicuristas, a preocupação é sempre ética, ou seja, um modo de vida. O estoicismo, especificamente, que terá uma relação de amor e ódio com o cristianismo, marcará muito a elite espiritual cristã na sua busca de superação do pecado, seu mundo e suas “delícias” enganosas e efêmeras. A grande diferença entre o estoicismo e o monaquismo cristão será que para aquele a busca é dentro de um registro de autonomia, enquanto que para este será num registro da graça que Deus dá para que consigamos realizar a vida espiritual longe do mal. Todavia, o esforço, a vida perto da natureza, a fuga de um mundo falso, o trabalho físico extenuante como bálsamos cognitivo, estético e intelectual estarão presentes tanto no estoicismo como no monaquismo cristão.

Neoplatonismo e mística

O Neoplatonismo é uma escola filosófica diretamente ligada a Plotino, que viveu no século III depois de Cristo. Metafísico, imortalizou o conceito de *Um* divino, pelo qual tudo teria se originado através de emanções, fruto da abundância da energia que nesse infinito e transcendente *Um* habita. Na Patrística, sua influência foi fundamental

para sustentar uma “gramática” da experiência direta de Deus. Plotino enfrentou o pessimismo cosmológico gnóstico, que, por sua vez, foi, como vimos anteriormente, bastante presente na própria concepção de *Pleroma* e do Pai Silencioso como ser que emana outros seres (o gnosticismo carrega algo da metafísica neoplatônica). A diferença fundamental, contudo, é que para Plotino as emanções do *Um* são, em parte, o mundo em que vivemos, e isso é bom. O Neoplatonismo se afasta de certo pessimismo platônico para com o mundo real. Por outro lado, a ideia de “retorno” ao *Um* como conhecimento do verdadeiro princípio, no caso do cristianismo, Deus, será essencial para organizar a mística cristã posterior na Idade Média, como veremos em breve.

A diferença em relação à tradição judaico-cristã é grande, na medida em que no Neoplatonismo tudo é parte do *Um*, de certa forma, e no cristianismo e no judaísmo a Criação, “oficialmente”, não é da mesma substância que o Criador. Todavia, a ideia de um “retorno iluminador” e produtor de um desapego de todo o ser da matéria (*aphalé panta*), e da alma, que não a essência espiritual no *Um* presente nela (a “centelha” como vão falar os neoplatônicos, os gnósticos e os místicos medievais) será componente da mística cristã posterior de teor mais filosófico. O conhecimento do *Um* primordial, vocação de todo espírito humano que dele emana, será visto como a verdadeira forma de conhecimento que supera a mera *dialética* (diálogo) de conceitos expressos na linguagem lógica. O Neoplatonismo alimentará em muito o fundamental caráter da mística como campo de uma experiência que transcende o “mero” conhecimento lógico-linguístico.

O que é, afinal, a mística? Qual sua importância para a filosofia e para a filosofia que mais especificamente me formou?

A palavra “mística”, segundo o historiador da mística cristã Bernard McGinn, significa, na sua origem, algo que é escondido, objeto de conhecimento intuitivo e não dialético (dialógico). No mundo grego representava uma forma de conhecimento que poderíamos chamar de iniciático. Quando o termo migra para a recém-formada elite cristã de língua grega, o termo será aplicado para as camadas escondidas da literatura sagrada, camadas estas que deviam ser encontradas por meio

de árduo estudo e investigação. De um termo aplicado ao campo semântico escondido nos textos sagrados, *mística* passa a ser o conteúdo de conhecimento atingido por quem, com esforço de estudo e concentração, chegou a esse conhecimento escondido nas camadas profundas dos textos sagrados. Atingir esse conteúdo, e possuí-lo, logo passará a ser um tipo de transformação pela qual passa o intelecto de quem alcança esse conteúdo. Essa transformação não será apenas uma mera experiência intelectual de aumento de repertório, mas transformará toda a pessoa, fazendo-a conhecer até mesmo camadas escondidas do mundo. Nesse estágio, ela perceberá o que há de escondido no mundo que a leva ao conhecimento do Deus escondido. Por volta dos séculos XVI e XVII, a expressão *mística* acaba significando as pessoas que têm esse tipo de conteúdo misterioso e que passam pela transformação que esse processo implica.

A ideia de que parte do conhecimento verdadeiro estará fora do alcance do conhecimento dialógico e lógico expresso na linguagem será essencial para superar uma abordagem ingênua da linguagem (o próprio Wittgenstein [século XX] dirá que o que importa, na verdade, é o que não conseguimos dizer, ou seja, a *mística*). Apesar de que muitos filósofos não darão a devida importância a este fato, para mim, a filosofia sem a *mística* é rasa e excessivamente presa à dimensão racional e lógica do conhecimento. A *mística*, ao lado do ceticismo como método, será uma forma poderosa de superação de uma filosofia racionalista, e, por que não dizer, pobre de espírito. A sensação de que algo de essencial nos escapa, me parece, é fundante do espanto que Platão entendia como sendo a raiz de toda inquietação filosófica que vale a pena.

O conceito de pecado

O mito da queda

Mitos são narrativas ficcionais de autor desconhecido, que carregam em si forte teor de significado para aquelas culturas e pessoas

que neles creem. A filosofia surgiu se afastando dos mitos gregos, como vimos anteriormente, ainda que nunca, de forma plena, as filosofias grega e posterior tenham se apartado definitivamente da influência do mito. No caso do encontro da filosofia com a tradição hebraica isso é evidente. Afinal, qual a importância do mito da queda para a reflexão filosófica posterior acerca da natureza humana e do pecado?

Na narrativa bíblica e na posterior leitura via Patrística, principalmente via Santo Agostinho (que não são idênticas, tendo o cristianismo feito uma leitura muito mais “dramática” do que o original judaico, mas é essa dramaticidade que impactará a filosofia posterior), o casal Adão e Eva rompe com Deus. Afora o fato óbvio de que Eva deve ter sido linda e gostosa, caso contrário Adão não teria preterido Deus como o fez, o mito da queda oferece uma matriz para pensarmos os sofrimentos da humanidade, aliás, muito comum em mitologias religiosas mundo afora. Essa matriz diz que os dois humanos preferiram a autonomia à heteronomia, isto é, resolveram cuidar da vida deles, mesmo que isso tenha implicado sofrimento. Todavia, a autonomia que escolheram era falsa (lembramos do conflito entre autonomia e heteronomia sobre o qual já falamos), uma vez que esse “grito de liberdade” se deu às custas de uma percepção falsa de si mesmos, muito à moda das fórmulas de autoajuda que hoje são oferecidas por aí: o casal supervalorizou suas qualidades e condições e entrou em pânico e sofrimento quando percebeu que não era suficiente em si mesmo.

O antropólogo Ernest Becker, no século XX, resumiu bem o fato descrito anteriormente dizendo que o casal tinha como ideia um “projeto *causa sui*”, que é a ideia de que eram causa de si mesmos. Só Deus é *causa sui*. Portanto, o problema da falta de suficiência ontológica da humanidade mina sua crença ingênua na autonomia. Sem água, nossa autonomia desaparece. Todavia, existem outras formas de limites à autonomia que são limites “internos” ao eu, diríamos nós contemporâneos, ou à natureza humana, diriam outros. Esses limites estão intimamente ligados por causa da revolta adâmica, e esses limites veremos quando chegarmos a Santo Agostinho. Por enquanto, basta termos em mente que o mito da queda carrega em si a matriz da negação hebraica da autonomia grega, seja na sua versão “bela” (fomos

feitos para uma parceria profunda com Deus), seja na sua versão “feia” (sem Deus andamos em círculos e repetimos o trauma do primeiro rompimento: orgulho, revolta e cegueira, como disse Santo Agostinho).

O mal

Alguns dizem que o mal não existe. Seria uma categoria relativa, como vimos nos sofistas. Uma questão cultural antropológica. Outros, que seria o demônio – não vou levar essa opção adiante, por razões óbvias. O que me interessa aqui especificamente é o mal tal como ele surge no período patrístico: um misto de relato mítico bíblico com rasgos da tradição grega.

Como vimos antes, o mito da queda determina que a humanidade viverá carregando o fardo do rompimento com Deus. Quando falarmos de Santo Agostinho voltaremos mais especificamente a essa herança. Aqui me atentarei mais ao caráter “vazio” do mal. Esse caráter descende, diretamente, da influência platônica e neoplatônica de ver o Ser como bem e o mal como ausência de Ser, como, aliás, Santo Agostinho também verá em sua teoria do *privatio boni* = privação do bem como identidade do mal.

Em Platão, o mal é fruto da inconsistência da matéria em sustentar as ideias perfeitas do mundo imaterial perfeito e eterno. Mesmo no *Timeu*, seu demiurgo, que vai influenciar os gnósticos que vimos anteriormente, copia numa matéria instável as perfeitas formas imateriais, dando origem a um mundo imperfeito como o nosso. Em Plotino, o mal é aquilo que, por se encontrar excessivamente distante do *Um*, perde a forma e o ser, gerado pela abundância deste *Um*.

Resumo da ópera: não é à toa que o mal estará sempre associado à falta, à ausência de forma, ao vazio de ser, e, por consequência, no plano da ação, estará associado à incapacidade de criar, de ser original (o mal copia...), de sustentar a vida. Moralmente falando, o mal

encontrará refúgio na inveja, no ressentimento, em tudo que odeia a forma, a beleza, a originalidade e a capacidade de sustentar a vida. A ideia platônica de que só o bem pode gerar, porque é abundante de Ser, será muito bem-vinda na tradição abraâmica, justamente pela abundância do Deus infinito e eterno.

Essa matriz do mal sempre me acompanhou em meu percurso filosófico.

Natureza humana

O nascimento do livre-arbítrio

Chegamos a Santo Agostinho (séculos V e IV depois de Cristo). Sua obra é vasta. Daremos atenção mais especificamente à sua discussão sobre a natureza humana, livre-arbítrio e graça, que influenciou diretamente minha percepção filosófica de mundo.

O tema do livre-arbítrio toca a famosa questão filosófica de o homem ser livre ou determinado por alguma instância externa a ele fisicamente ou alheia à sua capacidade de decisão, mesmo que não fisicamente. O nome disso é problema do determinismo da vontade. Claro que, no âmbito da antiguidade tardia cristã, esse determinismo é o do pecado, e será ele que veremos aqui. Mas, se pensarmos em termos contemporâneos, há determinismo psicológico (o inconsciente ou as pulsões são exemplos dele), social (todas as ciências sociais, inclusive a hermenêutica marxista, são prova disso), emocional (a herança romântica) ou mesmo biológica (com teorias como a da evolução ou a genética). Algumas dessas questões são essenciais, mas não trataremos delas nesse percurso. Agora, vejamos a discussão do livre-arbítrio tal como Santo Agostinho a criou.

Livre-arbítrio é, antes de tudo, o nome de um livro que Santo Agostinho escreveu a respeito de qual seria a origem do mal.

Comparado com o que ele dirá nos textos dedicados à chamada polêmica pelagiana ou controvérsia da graça anos depois, parece haver uma contradição entre as duas posições. Mas, se olharmos “contra quem” ele escreve cada um dos textos, a contradição parece menor. Agostinho era um polemista, construindo as bases conceituais e institucionais do cristianismo. Era um homem forte e decidido. Não evitava confrontos. No caso desse livro, sua controvérsia era com os maniqueus, heresia cristã à qual pertenceu por cerca de dez anos, segundo o que ele mesmo dizia. Maniqueus eram uma espécie de gnósticos com forte influência do dualismo persa, diferente do gnosticismo “clássico” de corte neoplatônico. Para os maniqueus, seguidores do cristão persa Mani, no período patrístico, o mundo era fruto do princípio das trevas, e o mundo do bem nada tinha a ver com a inquietação que gerou esse mundo do mal? Mani afirmava que ele era a reencarnação do Espírito Santo.

Agostinho escreverá o *Livre-arbítrio* para negar que a origem do mal fosse divina, como no maniqueísmo, e afirmar a responsabilidade da vontade humana pelo surgimento do mal no mundo. Segundo nosso filósofo, o mal nasce da vontade humana que se desprende do Criador e passa a se orientar para as criaturas, entre elas, o próprio eu. O resultado é que uma vontade feita para desejar um “objeto infinito”, Deus, passa a desejar uma infinidade de objetos finitos, daí o mal infinito no qual se transforma o desejo (não estou fazendo diferença entre vontade e desejo aqui). O homem nunca descansa e nunca está satisfeito. Feito para ser feliz com as criaturas desejadas através do desejo pelo Criador, numa espécie de divinização do mundo enlaçado na presença de Deus nele, o homem cai numa posição um tanto “vampiresca”, e o livre-arbítrio se transforma em um arbítrio apenas capaz de escolher entre criaturas, repetindo sempre o movimento “para baixo” e nunca “para cima”. Ao escolher a si mesmo, o casal originário nos condenou a um determinismo do mal. Só há liberdade para escolher entre atitudes distintas que nos afastam do Criador e de Sua beleza e bondade.

A polêmica da graça

Essa polêmica ficou famosa, inclusive porque dela surgirá, séculos depois, o protestantismo em termos antropológico-filosóficos, assim como também o jansenismo no século XVII, e seus ilustres representantes, como Pascal, Racine e La Fontaine – voltaremos ao jansenismo quando estivermos falando de Pascal. Essa polêmica marcou definitivamente a discussão sobre a natureza humana, mesmo depois que abandonamos o debate sobre a graça, porque ele estabelece os termos da contenda entre o humanismo e sua crítica nos séculos XV e XVII.

Na época, ela representa outro combate de Agostinho, desta feita, contra o estoicismo que, aos poucos, contaminava o cristianismo. Quando este chega à elite romana, ela é, em muito, estoica. Nesse processo de “competição” pela elite romana, o cristianismo, como é comum, acaba por assimilar aspectos do seu “adversário”, o estoicismo. Não vamos repetir o que é o estoicismo, posto que falamos dele antes. Mesmo que a recusa do mundo, presente no estoicismo, tenha contaminado profundamente o monaquismo cristão, o problema que Agostinho viu no estoicismo não era propriamente seu pessimismo social (ainda que o pessimismo social estoico tenha marcado o cristianismo na origem, este nunca foi a única forma de percepção da sociedade na crença cristã, que herdou do hebraísmo sua vocação essencialmente esperançosa para com o mundo), nem sua *ataraxia* propriamente dita, mas sua ideia de *autarcheia*, ou seja, sua ideia de que o homem era autônomo para fazer suas escolhas morais. A velha autonomia grega volta a atormentar as noites de Santo Agostinho, maior padre da Igreja.

Pelágio, monge cristão contemporâneo de Agostinho, afirmará que Deus dá graça suficiente a todo homem, de forma igual, a fim de que ele saia da sua condição de pecador e passe a fazer suas escolhas morais ao longo da vida livremente. Agostinho, que dizia que o que falta ao filósofo é se ajoelhar e chorar (esse filósofo é o estoico), entende que a posição pelagiana não só é falsa empiricamente, porque não se vê muita gente fazendo escolhas boas (isto é, seguindo a vontade de Deus),

como incide no equívoco da vaidade do bem. Para Agostinho, todo mundo que se acha do bem é um mentiroso, e nisso ele é absolutamente fiel à sabedoria israelita antiga, presente no “Livro de Jó”. Por isso, ninguém pode ter certeza de que tem a graça. E quem se indaga se tem a graça é porque já está atolado no orgulho, pecado capital de Adão e Eva. Agostinho afirma que todos merecem a condenação, mas Deus, por pura misericórdia, dá a graça contingente e eficaz a alguns poucos, sem que eles mereçam, sem que eles saibam que receberam a graça (esses são os predestinados). A psicologia da graça em Agostinho (teologicamente conhecida como teoria da predestinação) é muito sofisticada. Um predestinado é a última pessoa do mundo que se julga portadora da graça, justamente porque o efeito dela é a perda absoluta do orgulho e da vaidade. Agostinho desconfia profundamente da capacidade do homem de buscar a graça sem ser movido pela vaidade de se dizer salvo (e nisso, também, ele é profundamente israelita, para quem a humildade é uma das virtudes capitais), por isso, a ideia de que Deus deu uma graça suficiente a todos, além de empiricamente parecer falsa, apenas alimenta a vaidade humana de achar que seu orgulho profundo, que “organiza” toda a sua vida moral ao redor do amor próprio e só deste, não tem consequências para si, nem para a sociedade.

Posteriormente, sua posição será derrotada na Igreja, apesar de ela chamá-lo até hoje de doutor da graça. O pessimismo antropológico de sua posição aqui, afirmando que sem a graça o homem nunca será suficientemente eficaz para escapar do orgulho, matriz de todo pecado, marcará o Agostinho da polêmica da graça como um forte defensor da heteronomia, e esta, como estímulo a uma autopercepção negativa do ser humano, não será palatável ao humanismo que surgirá a partir do Renascimento no século XV – o progresso burguês precisa de pessoas que confiam em si mesmas e são “felizes”. Mas, antes disso, veremos a Idade Média lidar com temas semelhantes, se batendo com a recepção de Aristóteles e se perguntando como pôr lado a lado fé e razão, e, de novo, voltaremos à herança agostiniana, só que num outro contexto (aqui se tratará do postulado agostiniano de que sendo Deus um e perfeito, sua Criação não carrega contradições insolúveis em si, portanto, razão e fé devem convergir de alguma forma), assim como

veremos também as duas almas do Ocidente, a grega e a hebraica, em conflito mais uma vez.

CAPÍTULO 3

UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL AINDA QUE MARGINAL

Uma filosofia marginal da Idade Média

A filosofia medieval talvez seja o período mais longo de produção da história do Ocidente. Claro que ao dizer “Idade Média” estamos fazendo uso de um recurso didático. Durante muito tempo se demarcou a Idade Média como sendo o período entre a queda do Império Romano do Ocidente, no século V, e a queda do Império Romano do Oriente, Constantinopla, em 1453. Hoje periodizações didáticas caíram em desgraça; talvez, por isso mesmo, devamos insistir nelas. Os desgraçados são os que melhor entendem as coisas.

Entre Santo Agostinho, que morre em 430, e os anos, grosso modo, 800-900, quando há sinais de retomada de alguma atividade de tradução de textos antigos em monastérios irlandeses (João Escoto Erígena é um exemplo dessa época), vive-se a “idade das trevas”. A Europa antiga do Império Romano acabou, faliu. Os dispositivos institucionais da ordem se desmancharam com as consecutivas invasões bárbaras. O cristianismo católico, que herdou o espólio do Império Romano, demora a conseguir se apropriar desses dispositivos combalidos para pôr uma ordem mínima na casa. Os clãs bárbaros se constituirão na ordem, ainda que fragmentada, que mais tarde será conhecida como ordem feudal, sendo os próprios monastérios feudos pertencentes a ordens como Cluny ou os monges negros, por conta do hábito negro que usavam. A partir dos séculos XI e XII, lentamente, a ordem urbana retoma seu fôlego, e universidades como a de Paris surgem, para estudar teologia sacra e, às vezes, de modo menos

importante, “arte” (que, à medida que avança em direção ao grande século XIII de Tomás de Aquino e Siger de Brabante, será entendida cada vez mais como filosofia aristotélica).

Todavia, a cultura erudita da época é teológica e clerical. Mesmo a chegada da filosofia de Aristóteles é vista como auxiliar da teologia (ancilar, como dizia o próprio Tomás). As questões intelectuais sempre transitam pelo universo religioso: existência de Deus, provas dessa existência, os seres que compõem a Criação, a natureza da alma e do intelecto, como se dá o conhecimento e por aí vai. Uma delas, das mais essenciais, é aquela à qual vou dedicar atenção aqui, não só porque foi a que mais me interessou no século XIII (tanto a questão em si quanto o que ela vai gerar como desdobramentos com a Inquisição na época e na filosofia posterior), mas, também, porque a vastidão dos temas tratados na época é gigantesca, e qualquer tentativa de lidar com eles, no contexto deste percurso, seria prova absoluta de desmedida. E também porque são, basicamente, em sua maioria, questões metafísicas, e a metafísica nunca me interessou. A questão é a relação entre fé e razão, problema diretamente herdado do conflito entre Jerusalém e Atenas, entre a autonomia da filosofia e a heteronomia da herança bíblica, da qual faz parte o cristianismo. A filosofia medieval chamou para si a responsabilidade de fazer uma síntese sólida entre essas duas raízes do Ocidente.

Santo Agostinho havia formulado um princípio que será fundamental no processo dessa síntese, jamais plenamente realizada entre Jerusalém e Atenas, princípio esse que será parâmetro mesmo para São Tomás, conhecido como pouco agostiniano e muito “racionalista”, em que pese o termo anacrônico para a época. O princípio é que, sendo Deus único e perfeito, Nele não pode haver contradições, e na Sua criação, mesmo que não partilhe da mesma “simplicidade perfeita” do Criador (nada pode ser igual a Deus, já que Ele é único em sua “simplicidade perfeita” eterna), tampouco pode haver espaços de contradições infinitas. Portanto, o problema é que somos incapazes de compreender a harmonia última das coisas, porque nos falta “método” e intelecto para tal. Descartes, no século XVI, ainda navegará nessa herança, quando cria suas regras para dirigir o espírito, e, assim, aliviar

nossa “incapacidade metodológica”. Assim sendo, mesmo que o debate entre fé e razão vá ampliar, muitas vezes, a cisão entre filosofia e teologia na história do cristianismo, ao mesmo tempo, ele preparará o surgimento do humanismo posterior, já no Renascimento, e, com isso, colocará questões essenciais como os limites da razão, o vínculo racional ou não possível entre fé e razão, em que medida a razão, leia-se, a filosofia, pode ser uma mediação para uma fé mais “inteligente” e as consequências políticas e sociais desse mesmo conflito entre fé e razão. É nesse contexto que se inserem Tomás de Aquino e Siger de Brabante, e é dentro desse debate que os dois me interessam. Dentre as consequências políticas e sociais, veremos que a Inquisição estará atenta aos excessos de “liberdade intelectual” com temas teológicos essenciais, seja no que tange ao ensino de Aristóteles e seu grande comentador mulçumano Averróis, seja na discussão ao redor do conhecimento direto de Deus (mística) e de como esse conhecimento impactará o modo de se fazer filosofia e teologia (veremos a mística mais tarde). Enfim, a vida intelectual na Paris do século XIII será intensa, e, como sempre, a intensidade na vida intelectual traz conflitos com o status quo e, com esse conflito, a possibilidade de sangue nas ruas.

A recepção de Aristóteles e a primeira condenação de intelectuais pela Inquisição

Tomás de Aquino

Alain de Libera, em seu capital *Pensar na Idade Média*, nos autoriza a usar o termo intelectual para homens como São Tomás de Aquino, Siger de Brabante ou Mestre Eckhart, que veremos posteriormente. São intelectuais porque vivem do intelecto e tentam oferecer à sociedade em que vivem uma vida que seja “assistida” pelo intelecto (uma vida “analisada”, como dizia Sócrates), guardando-se os limites da época. E no casos dos dois últimos, quase perderam a vida por conta de suas posições intelectuais.

A chegada da filosofia de Aristóteles à Europa Latina (cristã) se dá via Espanha Mulçumana, pelas mãos do grande comentador de Aristóteles, Averróis, filósofo de Córdoba. Mais tarde, autores como Alberto Magno, fundará um estúdio em Colônia, no qual estudará o jovem Tomás de Aquino, estúdio este dedicado à obra de Aristóteles. E devemos sempre ter em mente que, para Aristóteles, conhecer algo é conhecer pelas causas que produzem o efeito específico que queremos entender (e também conhecer pelas substâncias que são a estrutura última da realidade). Assim sendo, as questões sempre transitarão por até onde podemos compreender a totalidade das causas, e das substâncias, a começar pela Causa incausada, Deus (na linguagem do próprio Aristóteles). Falar em conhecimento filosófico naquele momento é falar no método de conhecimento pelas causas, pelas substâncias e de forma dedutiva.

Neste contexto, é importante perceber que estudar o filósofo grego era, entre outras coisas, lidar com a questão que citei anteriormente, isto é, a relação possivelmente conflituosa entre fé e razão. Tomás, como bom dominicano, deixará claro que a filosofia aristotélica era fundamental para entendermos melhor as coisas do mundo e Deus, mas que ela jamais chegaria às alturas da teologia e da espiritualidade. A filosofia aristotélica entendia coisas possíveis de terem suas causas e substâncias perfeitamente compreendidas pelo escrutínio da razão. Ela poderia, também, nos ajudar a entender elementos que, no fundo, eram teológicos, mas também a entender que a razão (ou intelecto, não estou fazendo diferença aqui) faria a mediação entre os elos que compunham os conjuntos de problemas. E, por último, a razão era totalmente inútil em objetos que eram exclusivos da fé, ou seja, as verdades reveladas por Deus em seus escritos sagrados, ou em experiências que mais tarde serão chamadas de místicas. Claro que esses últimos eram os mais altos e mais importantes temas, e que eram monopólio do poder institucional da Igreja e de seus aliados no mundo da política. Entretanto, para Tomás, não havia a cisão que Averróis defendia haver entre verdades da filosofia e verdades da teologia, cisão essa insuperável porque eram de registros estanques (a “dupla verdade”). Portanto, se para o espanhol havia dois regimes da verdade, um da fé e outro da razão, para Tomás, não. Essa questão será explosiva em Paris no

século XIII.

Tomás dirá que a filosofia é uma importante ferramenta para compreender racionalmente, até onde é possível, a tal unicidade da Criação apregoada por Agostinho, e, nesse sentido, devia ser ensinada, mas jamais poderia ser usada para “provar” a existência de uma dupla verdade (uma filosófica e uma teológica) como diziam os aristotélicos radicais “seguidores” de Averróis, nem tampouco que podíamos atingir a felicidade e uma vida plena apenas pelo uso da filosofia, como afirmarão alguns desses aristotélicos radicais que serão, portanto, os primeiros a serem objetos de uma censura intelectual específica, que chegará pelas mãos do bispo dominicano de Paris, Étienne Tempier, entre 1270 e 1277.

Tomás, portanto, dirá que fé e razão são complementares e parceiras, mas a primeira é sempre superior porque nos foi revelada pelo próprio Deus, e, portanto, para além da dedicação ao estudo das coisas intelectuais, Tomás defenderá a submissão e obediência à doutrina da Igreja e às verdades reveladas (que é o modo como os objetos da fé se tornam materiais no cotidiano político e social). Nosso dominicano evita, assim, a condenação que cairá sobre alguns dos seus “colegas” aristotélicos.

Siger de Brabante

O médico e filósofo aristotélico e averroísta Siger de Brabante passou para a história como o maior representante dos “excessos” dos averroístas latinos. Esses excessos passavam, em primeiro lugar, pela negação da individualidade do intelecto humano. Já que para Aristóteles só havia substâncias universais e jamais individuais, portanto, não existiam as substâncias “minha” e “sua”, mas apenas a dos homens universalmente e em conjunto. Logo, não existiam intelectos individuais, todos os humanos, na verdade, eram parte de um único intelecto. Em segundo lugar, pela radical afirmação de que a filosofia podia levar a uma razoável felicidade e vida moral reta e, finalmente, pela ideia de que

existiam dois conjuntos de verdades: as teológicas e as filosóficas. Tomás vai criticar Brabante e forçá-lo a responder às acusações que a Inquisição fará a ele. Brabante recuará.

O contexto desse processo marcará a história da filosofia medieval, porque acontece no coração da recepção da obra de Aristóteles no mundo latino, a Universidade de Paris. A controvérsia acerca da harmonia ou não entre fé e razão se arrastará até hoje, mesmo que em formas diferentes, como no debate entre Iluminismo (racionalista) e Romantismo (irracionalista) nos séculos XVIII e XIX. Ainda que Brabante e seus colegas tenham “perdido” de certa forma a batalha no século XIII, evidentemente que a balança penderá para o lado da razão em detrimento da fé na filosofia moderna e posterior. Já os protestantes, a partir de Lutero e Calvino, tenderão a radicalizar a posição pró-fé de um modo que Tomás nunca fez, nem a Igreja Católica. A afirmação de que só a fé e a Revelação levam a Deus (Lutero se referia à filosofia grega, leia-se, Aristóteles, como a prostituta grega) será condenada pela Igreja com o nome de fideísmo. Em 1999, João Paulo II lançará a encíclica *Fides et Ratio* justamente para reafirmar, entre outras coisas, que a fé católica tem duas asas: a fé, representada pela posição de Agostinho, e a razão, representada pela posição de Tomás.

Siger de Brabante, nobre do Ducado de Brabante (o mesmo de onde veio Hadewijch de Brabante), acabará por fugir de Paris. Antes disso, ele e seus colegas criarão grupos de estudos de Aristóteles e Averróis fora da Sorbonne (a condenação havia dificultado o estudo do aristotelismo na universidade) e ficarão conhecidos como os averróistas latinos, “*Les Latins*”, e a região ao redor da Sorbonne em que se reuniam ficará conhecida como “*Quartier Latin*” por conta desses jovens aristotélicos radicais que ali habitavam e estudavam.

O tema da dupla verdade, a filosófica e a teológica, foi duramente criticado por Tomás, que seguia a máxima agostiniana de que Deus é único e Sua Criação também, e de que a filosofia é apenas uma auxiliar para o entendimento do que realmente importa: a teologia e a espiritualidade. A ideia de que haveria duas verdades seria contrária a essa unicidade.

Brabante, quando incitado a responder às críticas e acusações, atenua suas posições. Muitos acham que ele o fez, à semelhança de Galileu séculos depois, por medo da Inquisição. Outros, hoje em dia, tendem a interpretar sua “retratação” como sincera. Brabante nunca esteve associado a grupos heréticos, que, aliás, assolarão, ao longo dos séculos XIII, XIV e XV, a França, os Países Baixos, o que hoje são chamadas Bélgica e Holanda, assim como a região alemã do Reno (veremos esses casos na continuação da minha filosofia medieval marginal). E a Inquisição de fato endurecerá com esses grupos. Brabante era um intelectual cristão de sua época, culto, preocupado em usar a filosofia para melhor entender sua fé e sua cultura cristã. Nunca parece ter tido a intenção de participar de nenhum movimento que visasse a questionar os dogmas ou a espiritualidade da Igreja da cristandade latina. Quando afirma que o uso da filosofia era essencial para a felicidade e para o entendimento das verdades teológicas últimas, queria dizer, apenas, que a filosofia ia até certo ponto na investigação da verdade única, e que esse seu trajeto era harmônico com a teologia, e não contra ela, nem tampouco contra Deus e sua Criação. A teologia não era contrária à razão, mas, simplesmente, a transcendia. Nada mais católico, aparentemente.

Entretanto, até hoje, Siger de Brabante é visto como um herói da defesa da filosofia contra a submissão da razão à fé ou às doutrinas advindas da Revelação. A vida intelectual entre os séculos XIII e XV na Europa do Norte verá o sangue correr nas ruas e corpos de homens e mulheres arderem nas fogueiras. Logo chegaremos a esse capítulo.

Uma primeira crítica à metafísica

A metafísica, nascida na Grécia pelas mãos de Platão e Aristóteles, afirmava que existem substâncias (Aristóteles) que são imateriais, conceituais ou ideias (Platão), que são, na verdade, a realidade essencial. Essas substâncias, tais como o homem, o cavalo, o

número, são a estrutura da realidade, e conhecê-la é conhecer suas substâncias. O debate será acirrado na Idade Média quando os filósofos cristãos começarem a dizer que os indivíduos específicos (não só “o homem”, mas Tomás, Siger, especificamente) também teriam substâncias (e intelectos, lembremo-nos do que vimos antes no embate entre Tomás e Brabante), à diferença dos gregos, que só pensavam em universais. Tendo Deus virado um homem específico, Jesus, como não sustentar que pessoas específicas também teriam realidade essencial numa substância metafísica específica de cada um de nós? Eis a estreia da noção de indivíduo no cenário intelectual europeu. Essa questão evoluirá para a famosa querela dos transcendentais ou universais, que, por sua vez, levará a filosofia à sua primeira grande crítica sistemática à metafísica.

A querela dos transcendentais

A filosofia medieval, como disse, era marcada pelo esforço de fazer uma síntese razoável entre a herança grega e a hebraica, Atenas e Jerusalém. Anteriormente discuti de modo específico; as controvérsias ao redor das verdades da fé e das verdades da razão, e sua convergência em Tomás de Aquino e sua divergência em Siger de Brabante.

Um dos temas em que essa busca da síntese mais se revelou produtiva e conflitiva foi ao redor dos transcendentais ou universais. Para os medievais era fundamental fazer o correto discernimento das ideias, das palavras e das sentenças, intenção essa claramente herdada de Aristóteles: filosofia é fazer discernimento, antes de tudo. A substância do cavalo existe no meu intelecto antes de existir no mundo como objeto? A segunda existe sem a primeira? A primeira existe sem a segunda? E mais: onde está a ideia primeira de cavalo a partir da qual meu intelecto e o seu têm neles essa ideia de cavalo? Resposta: ela está no intelecto primeiro, agente, de onde todas as ideias dos intelectos “menores” (os nossos) vêm. E se esse grande intelecto primeiro, na

linguagem de Aristóteles, Deus, na linguagem cristã, não tivesse a ideia primeira do cavalo, de onde virá a substância universal do cavalo, de todos os cavalos? Teria esse intelecto primeiro em si as ideias de todas as substâncias individuais de cada cavalo sobre a face da Terra? Para os gregos todos os cavalos eram na verdade um só, portanto, o problema era “menor”. Para os medievais, se torna uma querela gigantesca, mais conhecida como querela dos transcendentais. Pulemos todo o palavreiro sobre se o cavalo no mundo é o mesmo da ideia de cavalo que tenho em meu intelecto, e se a substância de um é a mesma do outro e por aí vai. O filósofo alemão do século XX Franz Rosenzweig sintetizou muito bem certo ridículo dessas questões quando imaginou um filósofo ficar paralisado porque não sabia se a manteiga na vitrine da padaria era a mesma que sua mulher lhe tinha mandado comprar, não por serem de marcas distintas, mas por não saber se ambas tinham a mesma substância metafísica da “manteiguicidade”. Enlouqueceu o coitado. Vamos direto para o coração do drama dos transcendentais, drama esse que levará a filosofia, em pleno século XIV, a fazer a primeira grande crítica à metafísica, crítica essa vinda, principalmente, de um frade franciscano inglês, Guilherme de Ockham.

Já quando Fílon de Alexandria, no século I, o judeu grego, fez a primeira tentativa de síntese entre Jerusalém e Atenas, era claro no que ia dar. Para ele, as ideias platônicas habitavam o intelecto (Aristóteles) divino de Deus. Num primeiro momento a síntese parece simples, mas na Idade Média ela vai criar um tipo de indagação muito interessante, indagação essa que será o coração da querela dos transcendentais.

Vejamos. Deus é absolutamente livre. As ideias platônicas são eternas, perfeitas, imutáveis, sempre iguais a si mesmas, já que perfeitas e imutáveis. O Deus de Israel é passional, toma decisões, aparentemente, “muda de ideia”. O “personagem” Deus não parece alguém que tem ideias imutáveis. Sua substância divina não parece poder ser $A = A$, nem presa de ideias “fixas”, justamente devido a sua liberdade perfeita. Então: como pode Deus ter as ideias platônicas em seu intelecto imutável e imóvel se Ele não é imutável e imóvel? Como pode Ele ter ideias que nunca mudam e ser livre?

Esse problema da valorização da imobilidade diante de um Deus que é puro movimento já nos indica o problema. No século XX, Heschel, filósofo judeu, vai apontar o conflito inerente entre a concepção aristotélica do Deus imóvel e a concepção do Deus israelita absolutamente livre e sem predicados nem substâncias que, *a priori*, O definam.

Os transcendentais, o belo, o bem, a verdade, tomados como as ideias essenciais e eternas no intelecto divino, a partir das quais essas realidades no mundo humano (imane) se manifestariam e seriam sustentadas, carregam em si um problema: Deus não suporta que lhe sejam “impostas” ideias, mesmo que sejam “bacanas”, como o belo, o bem e a verdade. Logo, Deus não suporta que lhe sejam “impostos” os transcendentais. No cenário do Deus israelita, que encarna em Jesus, os transcendentais são uma cela.

No âmbito da Idade Média, a “libertação” de Deus da cela dos transcendentais será trazida pela dura crítica à ideia de que esses transcendentais determinem a substância perfeita do intelecto divino. Deus não tem transcendental nenhum em seu intelecto. Ele é absolutamente livre. É-nos impossível saber o que Deus tem na cabeça, nos dirá Ockham. Posteriormente, Ockham será acusado de ter tornado Deus absolutamente incognoscível, querendo torná-lo absolutamente livre. Alguns o acusam mesmo de ateísmo implícito. Ele também teve problemas com a Inquisição, e precisou fugir para Colônia, buscando a proteção dos mesmos príncipes que depois protestarão a favor de Lutero, defendendo-o. Mas a proposta de Ockham não era tornar Deus distante, era afirmar Sua liberdade para com Seu próprio pensamento. E era também dizer que não há uma relação necessária entre o que existe no intelecto e o que existe no mundo, relação essa pressuposta pela metafísica de então, que entendia haver um vínculo de causa entre as coisas no mundo e suas ideias correlatas em nosso intelecto, correlação essa mediada pela substância metafísica que unia as ideias no intelecto com seus correlatos no mundo. Com a crítica a esse vínculo metafísico (supostamente sustentado por Deus como primeiro intelecto), ele abriu as portas do inferno para a destruição da metafísica, capitaneando o movimento que ficou conhecido como nominalismo.

Nominalismo

Como disse várias vezes, a metafísica nunca me seduziu. Talvez pela sua invisibilidade, talvez por sua rigidez, ou pela arrogância dos metafísicos. Talvez uma metafísica fracassada me encantasse mais.

O nominalismo foi um movimento que, de certa forma, pôs fim à querela dos transcendentais. E esse passo relevou a fundamental intuição histórica de Ockham. O nominalismo precedeu o método empírico inglês, assim como o método indutivo, também inglês (que veremos quando falarmos de Francis Bacon). Segundo os nominalistas, dos quais Ockham é o mais importante, as palavras são *flatus vocis*, apenas sons sem vínculos metafísicos com as coisas no mundo às quais elas se referem. Não há substância metafísica qualquer que faça esse vínculo. As palavras são sons formados no corpo que se referem a objetos percebidos pelos sentidos externos ao corpo.

Somando-se a hipótese acima descrita (para nós, absolutamente moderna e anunciando o método científico claramente) à crítica da ideia de que Deus teria em seu intelecto os transcendentais perfeitos e imutáveis, Ockham, para muitos, prepara o Deus protestante, porque indica que pouco adianta o uso da lógica ou da filosofia aristotélica para compreender Deus. O único acesso a Deus são as Escrituras Sagradas, a vida religiosa e a mística. Ele se abre para a acusação de fideísmo que a Igreja usará toda vez que alguém negar o pressuposto agostiniano da unicidade orgânica de Deus e Sua Criação, que, por sua vez, implica a unicidade de razão e fé. Se teria libertado Deus da imutabilidade dos transcendentais, ele trancou Deus numa cela intuitiva, ritualística, tradicional e quase irracional, vedando o acesso racional a qualquer que seja a “natureza divina”.

O fato é que o nominalismo esvazia de uma só vez a interminável discussão ao redor das substâncias metafísicas que “garantiam” a validade da linguagem e o impasse dos transcendentais. A obsessão

metafísica e “racionalista” do aristotelismo medieval iria, assim, caminhar para sua decadência inexorável.

A mística feminina medieval

Em meados dos anos 1990 eu vivia em Paris por conta do meu doutorado. Um dia, procurando cursos na escola de ciências religiosas na Universidade Paris IV, na Sorbonne, vi que uma jovem professora de Estrasburgo ia oferecer um curso de um semestre sobre uma herege, queimada em Paris em 1310, chamada Marguerite Porete. Essa autora escrevera um livro chamado *O espelho das almas simples*, que havia sido queimado com ela, no mesmo dia em que alguns Templários arderam em fogueiras. O tema da mística então começava a me interessar por conta do mestrado que eu defendera pouco tempo antes sobre Henri Bergson, autor francês da virada do século XIX para o XX, que atribuía à mística uma força cognitiva, epistêmica, estética e existencial única. A mística traria um gosto pela vida absolutamente acima do normal. A filosofia nunca mais seria a mesma para mim.

Talvez por uma influência romântica, que só anos depois ficou clara para mim, a ideia de uma experiência única e direta da divindade me parecia não só possível, como o clímax de qualquer forma de conhecimento. Porete me encantou, e, a partir daí, passei anos estudando a mística dos séculos XIII a XV na região entre França, Bélgica, Holanda e Alemanha, conhecida como mística renana, por conta do rio Reno, importante referência geográfica da região. Fui por duas vezes à Alemanha estudar essas místicas e ministrar um curso sobre Porete.

Sim, sei quão estranho pode ser para você ler algo dessa sorte num livro que fala de história da filosofia. Mas, como diz o próprio título desta obra, trata-se de um livro de história marginal da filosofia, da filosofia que me formou. A maior parte da fortuna crítica jamais consideraria mulheres como Hadewijch de Brabante (sim, talvez da

mesma família que Siger de Brabante) ou da Antuérpia (ela é conhecida por ambos os nomes), Mechthild von Magdeburg e Marguerite Porete como filósofas. Mas, para mim, são. Autoras que trabalharam na fronteira entre a filosofia medieval, bem próxima da tradição agostiniana de privilegiar memórias, sentimentos e sensações (muito distante do “racionalismo” aristotélico discutido anteriormente), a literatura de amor cortês (falaremos dela, porque sem ela não se entende o conceito de *minne* ou *amour* trabalhado por essas mulheres) e a teologia espiritual herdeira do monaquismo cristão da antiguidade tardia. Não vou entrar no pântano de discussões estéreis como “literatura de gênero”, porque esta me parece uma forma de baixa escolástica decadente. Será nessa chave, do encontro entre filosofia medieval agostiniana, literatura de amor cortês e teologia espiritual, que vamos discuti-las. Na sequência, veremos o Mestre Eckhart, autor também místico, um filósofo dominicano de estrato neoplatônico, fadado ao estrelato como Tomás de Aquino, e que foi muito próximo dessas mulheres místicas. Acabou sofrendo o mesmo destino de algumas delas: condenado pela Inquisição, morreu antes de ser queimado.

Como eu disse no capítulo 2 sobre Patrística, “mística” é uma palavra que sofreu algumas transformações semânticas ao longo do tempo. Nos séculos XIII e XIV, quando viveram essas três mulheres, segundo Alain de Libera, se você perguntasse a elas se eram místicas, provavelmente, elas não entenderiam, porque, para qualquer pessoa culta da época, “mística” era parte do título de um livro chamado *Teologia mística* do monge conhecido por Pseudo-Dionísio, um grego que viveu entre os séculos V e VI, que com pouco menos de dez páginas estabeleceu o tratado mais importante do que depois veio a ser chamado teologia mística, compreendida como o conhecimento de Deus mais íntimo possível, para além do que a linguagem é capaz de apreender (teologia apofática ou negativa). A experiência mística então se constituirá como um “combate” para descrever esse “Deus que colocou sua tenda nas trevas” e que exige um esforço intelectual gigantesco para ser minimamente compreensível. Só a partir dos séculos XVI e XVII o termo começa a ser aplicado a pessoas que tem essa experiência. Mas, mesmo assim, o termo se aplica plenamente a elas e ao Mestre Eckhart discutido na sequência. Por isso, veremos o

que pensavam nossas filósofas místicas. Mas antes, um reparo. Vimos anteriormente Agostinho e o monaquismo cristão. E o que vem a ser a literatura de amor cortês (em rápidas palavras, já que esse não é nosso tema aqui)?

Quando falamos da condenação que Tempier, o bispo de Paris, lançou sobre os intelectuais aristotélicos radicais entre 1270 e 1277, não citamos um dos textos condenados então, e que não tinha um quê de aristotélico. Esse livro, *De Amore*, escrito, possivelmente, por um padre, diretor espiritual da duquesa

Marie de Champagne, Andreas Capellanus, no final de século XII, é a peça de época mais importante que temos sobre o que foi essa literatura, mais tarde chamada de amor cortês. No livro, o autor descreve o que seria essa “doença do pensamento” (*maladie de la pensée*), que tornava um homem obcecado por uma mulher e vice-versa. A beleza dela, seu encanto, o escravizava a ponto de ele poder perder tudo que tinha por esse amor. “O homem perde o patrimônio, e a mulher, a reputação.” Esse amor impossível vai impactar a literatura romântica dos séculos XVIII e XIX e influenciar em muito a literatura mística feminina medieval, justamente pelo do conceito de *minne* ou *amour* (usado tanto pelas místicas como pelos contos de amor cortês), agora não apenas como o amor por um homem ou uma mulher, mas como o modo de esse amor (agora vindo de Deus) devastar a vida de quem é acometido por ele, para bem ou para mal. Vejamos o que nos dizem essas místicas.

Hadewijch de Brabante ou de Antuérpia

Hadewijch viveu no século XIII e, seguramente, estava ativa por volta de 1250. O tema do amor (*minne*) nela é muito claro. Assim como a consciência do risco que é viver sob esse amor. Os medievais que lidaram com o tema do amor, inclusive Capellanus, condenado pela Inquisição postumamente, sempre tiveram consciência do seu risco. Para Capellanus, ele era uma doença bela que acometia os

desgraçados amantes pelo desejo; para Hadewijch, era a natureza do espírito de Deus, que, por ser divino e infinito, deveria ser vivido com certa sobriedade, justamente porque a pessoa que sentia esse amor poderia ficar “adoecida” de tanto amor.

Nossa filósofa mística belga era parte de um movimento de mulheres que eram conhecidas como *béguines*. Os homens eram *beghard*. As mulheres foram muito numerosas. Moravam em *beguinages*, casas em que viviam em comunidade, sem pertencerem à instituição da Igreja, orando, se sustentando e fazendo caridade. Até hoje, na Bélgica, não é difícil ver essas casas de *béguines*; a diferença é que atualmente elas são monjas da Igreja que vivem em isolamento total do mundo.

Hadewijch, presumivelmente, foi uma delas. Pela sua provável origem nobre (família dos duques de Brabante), ela deveria ser a líder do grupo, como parece ser o caso nas suas cartas para as irmãs *béguines*. Muitas vezes cita o nome de algumas delas com frequência, o que nos faz pensar que essas citadas eram mais próximas da nossa mística.

Minne é uma força que atrai e lança aquele que a sente em direção à caridade e ao cuidado com o mundo. Não se trata de amor “narcísico”, diríamos nós, mas de um processo de abertura da alma para o outro. Nada mais cristão e próximo do que os medievais chamavam de “caridade perfeita”. Entretanto, Hadewijch escreve para suas irmãs chamando atenção para o risco da Inquisição e de uma irmã que teria sido queimada por ela. O confronto com a Igreja institucional, com o tempo, se torna quase explícito em seus textos e nos de Porete, esta queimada em Paris. Também veremos essa ameaça na vida de Mechthild.

O risco desse amor é que ele enlouquece, antes de tudo, pela força que dá a quem o sente e pela identificação direta com Deus. Esse tipo de identificação direta com Deus será sempre um problema, porque põe em xeque a institucionalidade sacramental da Igreja na sua suposta “posse” da graça divina, ou seja, na sua função mediadora da graça

divina.

Em Hadewijch esse amor estabelece laços com quem também o sente, de forma que quem não o sente jamais poderá entendê-lo. Nas outras místicas também. Esse caráter iniciático é um dos temas que fará a Inquisição olhar para esse movimento místico com temor e decidir que ele deveria ser controlado. Esse controle era, basicamente, ou aceitar a institucionalização ou arder na fogueira. Nessas mulheres, assim como no Mestre Eckhart, a filosofia, assim como a teologia, era, essencialmente, prática e nada metafísica no sentido tomista.

Mechthild von Magdeburg

Nossa *béguine* alemã também viveu no século XIII, mas, provavelmente, morreu nos primeiros anos do século XIV ou nos últimos do XIII. Sua vida também foi acometida pelo risco da Inquisição, da qual foi salva pelo fato de ter, aparentemente, um primo que era um abade poderoso, que a retirou da *beguinage* em que vivia e a levou para o convento feminino de Helfta.

Em Mechthild, o caráter perigoso da doutrina renana (no sentido de doutrina da mística renana, de que falaremos mais adiante quando discutirmos o Mestre Eckhart) fica ainda mais claro. Sua obra denominada *Luz fluente da deidade* desenvolve, além do tema do amor místico (*minne*), no seu elemento físico mais violento (vômitos, desmaios, crises de abstinência pela falta dele, muito à semelhança de uma heroína cortês abandonada), dois conceitos que serão essenciais na mística renana: *deidade* (*gotheit*) e *nada* (*nicht*), que têm ressonâncias teológicas e ontológicas importantes.

O comum é entender que Deus é trino, pai, filho e Espírito Santo. O que quer dizer *deidade* num contexto cristão? Ou *nada*, nesse contexto? É interessante perceber como nossa mística reúne em seu livro de “memórias místicas” temas tão aparentemente díspares como

vômitos e sintomas físicos de abstinência de Deus com conceitos tão abstratos e de peso ontológico tão importante. Como parte da fortuna crítica diz em relação a essas mulheres, um traço do texto de Mechthild é dar materialidade carnal a conceitos normalmente tratados de forma abstrata. O que seria tratar do *nada* em termos carnis? Qual seria o afeto de ter uma “relação” com a *deidade* ?

O *nada* é de onde tudo vem, a origem meônica do ser (meônica quer dizer “não ser”). O solo onde radica a *deidade* que precede Deus. Uma relação íntima com realidades abissais como essas implica um afeto de dissolução não só do “eu” (ou da alma, em termos mais medievais), como do próprio corpo. A “dor mística” que aparece na autora é essa. Da *deidade* flui a luz que banha o mundo, numa clara referência à luz neoplatônica do *Um* que tudo banha. Essa luz aquece o ser e nossas almas, mas o conhecimento direto da raiz do mundo dissolve a identidade “psicológica” (em termos contemporâneos), fazendo a mística se descobrir parte da *deidade* .

Um dos problemas com as *béguines* é, justamente, essa tendência a pôr em xeque mediações ontológicas na relação com Deus. A influência neoplatônica é evidente. Alguém que é tão íntimo de Deus não precisa de mediação institucional. Místicas não fariam “contrato social”. Por isso Mechthild diz que a alma que habita a *deidade* “pisa no carvão das virtudes”, pois ela não necessitaria das virtudes sociais exteriores, quase chegando a apontar para o super-homem nietzschiano e sua condição de ser fonte de valor para si mesmo. Essas questões ficarão ainda mais evidentes em Marguerite Porete, a herege plena.

Marguerite Porete

Marguerite Porrete foi queimada dia 1o de junho de 1310, em Paris, junto com 21 Templários. Mulher sem laços poderosos, acabou por ter o destino infeliz do qual Hadewijch e Mechthild foram protegidas por conta do sangue nobre que circulava em suas veias.

A teoria mais aceita hoje é que ela era copista em Paris. Única explicação possível para uma mulher comum conhecer temas que ela demonstra conhecer em seu *O espelho das almas simples*. O que vem a ser uma alma simples?

Alma simples é uma alma que se tornou pura na substância divina, sem “seres compostos imperfeitos”, portadora da “simplicidade perfeita divina”, como Deus é, e como vimos antes. A ideia de que nada resta nessa alma de “matéria de criatura”, como diz Marguerite, é essa: a alma liberada, como ela dizia, se descobre parte do “amor puro”, mesmo termo que Capellanus, condenado postumamente pela Inquisição, usava: *fine amours*. Esse tipo de alma se reconhece pelo olhar. Sem necessitar da Santa Igreja institucional, essa alma mística não quer conhecer nada, não deseja nada, não está em lugar algum.

O processo de se reconhecer “feito da mesma substância de Deus” é o coração da heresia desse movimento místico conhecido como mística renana. A chamada “confusão de substâncias” será considerada uma heresia grave pela Igreja em 1313, em Viena. E mesmo o judaísmo verá sempre essa “confusão de substâncias” como um problema, apesar de o judaísmo não se ocupar muito com temas ontológicos, e sim éticos. A exceção é feita apenas para a Cabala medieval, que sofreu forte contaminação neoplatônica e de sua concepção de “centelha divina do Um”.

Almas que são Deus não precisariam de intermediários: aí está a heresia plena de que falávamos anteriormente. A falta de intermediários sempre foi sedutora e perigosa para a vida em sociedade. Uma “política mística” seria muito próxima de um “anarquismo do amor”. O mundo não suportaria. Posso supor que essa impossibilidade vem da miséria do humano, e, provavelmente, terei razão.

Conceitos essenciais da mística renana

Com o dominicano Mestre Eckhart encerramos nossa filosofia medieval marginal. A filosofia medieval “oficial” sempre me pareceu inútil e especulativa em excesso. Já o combate dos místicos em relatar o que viveram e como sobreviveram à intenção institucional de destruí-los pareceu-me algo de essencial na Idade Média. Se a filosofia medieval se ocupou com, entre outras questões, a relação entre fé e razão, como vimos antes, é porque ela se ocupou com a questão de como pôr em harmonia a herança da filosofia grega (Aristóteles, neoplatonismo) e a cristã, lado a lado.

Na mística renana essa busca de harmonia será trabalhada no eixo do conhecimento direto de Deus, e não na racionalidade aristotélica exterior, mas na aventura neoplatônica do conhecimento direto do princípio, “por dentro”, e da descoberta do parentesco ontológico com Deus. O que fazer quando você descobre algo como isso? A vida continua normal?

Não para o Mestre Eckhart. Ele dirá em um dos seus sermões, possivelmente em Estrasburgo, que se você não ouvir a voz sem véu, que fique no amor, que já está bom. O que seria maior do que esse amor cristão? Qual é essa voz sem véu? É a voz do *abgrund*, o abismo sem fundo, a *deidade* de Mechthild, é a voz de quem tem a mesma substância que a alma mística, a *funkelein* (pequena centelha). Quem ouve essa voz, tem a centelha despertada e se descobre, ali onde ele era antes de ser, ou seja, na condição de incriado, como a *deidade* pura. A centelha incriada, da mesma substância da *deidade*, assumirá sua identidade e guiará sua vida a partir de então.

Noutro sermão, comentando a famosa passagem em que Jesus visita as irmãs Marta e Maria, Eckhart explica como é o cotidiano de quem conhece bem essa voz, de quem vive em “desprendimento”. Maria, deslumbrada com a presença de Jesus, fica horas passando óleo nos pés dele, contemplando sua beleza. Marta, mais velha e experiente, corre para servir um cafezinho a Jesus, e lhe oferece água. Quem sabe

um suco? E Eckhart termina seu sermão dizendo que Marta é a alma desprendida e madura na intimidade com Jesus (Deus). Por quê? A fortuna crítica costuma ver Marta como uma boba que não foi capaz de “curtir” a presença de Jesus como Maria. Mas Eckhart vê Marta como a verdadeira íntima de Deus. Quem é íntimo, relaxa na companhia de quem bem conhece.

Para Eckhart, a alma que se reconhece parte da *deidade* pura não fica no êxtase. O desprendimento, que começa com o desapegar-se das coisas materiais (e ao longo da obra dele essa mudança vai sendo vista, do momento material ao momento espiritual ou ontológico), atinge, no seu amadurecimento, o desprendimento do próprio eu, dissolvendo qualquer desejo, qualquer intenção de conhecimento, como em Marguerite Porete. Portanto, Marta é a verdadeira desprendida que, por tanta intimidade ontológica com a *deidade*, fica normal diante de sua materialização, Jesus.

A condenação pela Inquisição

Em março de 1329, a condenação de Eckhart pela Inquisição foi determinada. O nome dessa condenação, ironicamente, era “Nos campos do Senhor”. Ele já estava morto, felizmente. O papado de Avignon, o mesmo que esteve à beira de condenar Ockham, condenou Eckhart. Qual a razão de sua heresia?

Eckhart viveu em Paris na mesma casa que o inquisidor de Marguerite viveu, já que a casa era da ordem dominicana e Eckhart foi professor na mesma cátedra de teologia sacra para não súditos do rei da França em que Tomás ensinara anos antes. Eckhart era destinado ao estrelato. Brilhante teólogo, iniciou algumas obras em latim sobre o “Gênesis” e o “Prólogo ao Evangelho de João”, mas todas inacabadas. Entre 1311 e 1313 ele deu aulas na Sorbonne nessa cátedra. Em seguida, foi transferido para o trabalho pastoral (cura das almas), para dar conta do fenômeno conhecido como *béguines*. A proximidade dos

conceitos dele com os de Marguerite (possivelmente leu o livro dela) e de Mechthild atestam o que foi considerado o desastre de sua vida: a contaminação pela mística renana das *béguines*. As “fofocas” chegaram mesmo a falar de certa *béguine* Kaltrei, que teria sido queimada e era excessivamente próxima de Eckhart. Mas a política institucional, assim como as disputas de poder entre franciscanos e dominicanos, não o ajudou diante de tamanho sucesso que aparentemente ele atingiu em sua pregação. Já naquela época o sucesso, principalmente com as mulheres, custava caro.

O principal erro de Eckhart, além de ter incorrido na mesma “confusão de substâncias” das *béguines*, é que ele ensinou em língua vernácula, o alemão medieval. Pregou em Estrasburgo para as *béguines* na língua que elas entendiam. A Inquisição julgou que, ao pregar numa língua que elas podiam entender, as levou ao erro, fazendo-as pensar que podiam compreender teologia e os mistérios de Deus, objeto exclusivo da Igreja e dos cultos, que falavam latim.

As proposições de Eckhart sobre o abismo sem fundo, a voz sem véu, o desprendimento, todas levavam ao mesmo risco de conhecimento direto sem mediação institucional. O simples ato de pregar em alemão foi um ato de rompimento com a mediação institucional. Não por acaso sua condenação se chamou “Nos campos do Senhor”. Eckhart cuidou mal dos campos do Senhor (as ovelhas ignorantes), falando para elas coisas que não podiam entender, foi descuidado com a cura (cuidado) das almas, no entendimento da Inquisição.

De Siger de Brabante ao Mestre Eckhart, a Inquisição tentou desesperadamente manter o controle da filosofia e da teologia em suas mãos, atuando como única mediadora da vida espiritual e intelectual. Sabemos que a unidade da cristandade europeia se despedaçará com Lutero a partir do século XV, assim como a unidade do pensamento filosófico compreendido como a tentativa de resolver a relação entre fé e razão, autonomia e heteronomia. Com relação especificamente a esse último binômio, a mística renana, com seus excessos ontológicos, teológicos e filosóficos, foi a tentativa mais radical já conhecida de se produzir uma cristandade espiritual, filosófica e teologicamente

consistente e autônoma. Na mística renana não havia qualquer lugar para a heteronomia, já que a continuidade ontológica entre a alma liberada ou desprendida e a *deidade* garantia a autonomia de quem era “intimamente” Deus.

CAPÍTULO 4

RENASCIMENTO E FILOSOFIA MODERNA

Renascimento

O conceito histórico de Renascimento é objeto de forte controvérsia entre especialistas. Nem mesmo as datas batem. Uma concordância mínima ao redor dos séculos XV e XVI se impõe. Na arte, a discussão parece um pouco mais clara, mas não é nosso objeto aqui. Não vou tentar enfrentar essa controvérsia entre especialistas porque minha intenção é descrever os filósofos que me formaram, o que perfaz certa história marginal da filosofia.

Do ponto de vista da filosofia, podemos fazer algumas afirmações mais genéricas sobre o Renascimento que se sustentam. Antes de tudo, o fato de a península itálica ter estado sempre aberta ao Mediterrâneo oriental, que tanto trouxe a terrível guerra contra os turcos otomanos às suas praias (também da Espanha e França, além de todos os Balcãs e Grécia) quanto o comércio às suas cidades independentes e sem muita influência do regime rural feudal do restante da Europa, além da própria Roma como uma “metrópole cosmopolita” da época. Isso tudo gerou uma atividade comercial intensa. Sabemos que o comércio traz tanto certa tolerância aos costumes (tema da filosofia posterior) quanto produtos e ideias que começam a circular. No Brasil do século XIX chegou-se a usar a expressão “comércio de ideias”. Essas cidades italianas acabaram por ser o centro dessa “renovação” do mundo filosófico.

O humanismo é uma marca do Renascimento, compreendido

como erudição de letras clássicas, causada pelas traduções de textos antigos, e primeiras concepções de natureza humana que se afastam de um determinismo do pecado. Outra marca, além dos estudos de letras clássicas, será um aristotelismo “médico” de vocação empírica, distinto do aristotelismo metafísico especulativo medieval. O platonismo especulativo, mesclado com cristianismo, aparecerá em obras como a de Marsílio Ficino. O culto da personalidade por meio de textos edificantes de burgueses ricos será apontado como uma tendência renascentista importante por especialistas como Burckhardt.

O fato é que é consenso que não há consenso entre os renascentistas. Muitos trabalharam em tendências aparentemente contraditórias dentro da tradição filosófica de então, mas, sem dúvida, com a marca de certo experimentalismo que podia tanto desaguar em sistemas quase delirantes como o de Giordano Bruno (queimado pela Inquisição em 1600) quanto numa defesa filosófico-poética da natureza humana do jovem Pico della Mirandola no século XV. Dentro desse debate acerca da natureza humana, três autores foram essenciais em minha formação. Pico, Maquiavel e Montaigne, por razões diversas, sendo que os dois últimos me formaram por conta da “desidealização” que ambos carregam com relação à natureza humana. Vamos a eles.

Pico della Mirandola

O conde Della Mirandola viveu pouco, mas seu livro *Oração pela dignidade da natureza humana* é fundamental para entendermos o escopo do debate acerca da natureza humana no Renascimento, e posteriormente. Seu pensamento é mergulhado num “experimentalismo” poético especulativo e pouco empírico. Sua ideia central do homem como um animal indefinido é importante, se a colocarmos contra toda uma tradição centrada na noção de pecado como definição da natureza humana.

O conde filósofo fará uma diferença entre o homem e os demais

seres vivos da Criação apontando o primeiro como aquele que foi colocado num lugar de liberdade criativa, isto é, o homem foi criado por Deus a Sua semelhança, e Deus é um artista cuja Criação é a maior de todas as obras de arte. O destino do homem é ser um artista como Deus, e sua vida é essa obra de arte, fincada na liberdade de quem não tem uma determinação *a priori* do que deve ser.

Mesmo se tomarmos ao pé da letra a diferença para com os demais seres vivos da Criação, o impacto da sua *Oração* não é este, mas sim o distanciamento para com a teoria da miséria da natureza humana comum na herança agostiniana. A dignidade da natureza humana é, exatamente, esta: sua indefinição e sua capacidade de criar sua vida a partir dessa indefinição. A liberdade burguesa encontra aí um teórico sofisticado para sua fundamentação. Aproximando-se da posição de Siger de Brabante, ainda que muito diferente quanto ao aristotelismo averroísta deste, Pico também somará forças àquilo que mais tarde se constituirá numa das linhas mestras da filosofia moderna e contemporânea. É o homem determinado para além da sua liberdade individual?

Ou ele é “dono” do seu intelecto e da sua vontade? O debate está posto.

Maquiavel

Nosso filósofo fiorentino, que viveu entre os séculos XV e XVI, virou adjetivo: “maquiavélico”, como sinônimo de mau. Alguns filósofos, como Leo Strauss no século XX, escreveram livros defendendo teses de que ele, de fato, ensinava o mal. Maquiavel ficou associado à ideia da política sem ética e a máximas (que ele, na verdade, nunca disse dessa forma) do tipo “os fins justificam os meios”. O adjetivo derivado do seu nome significa, basicamente, agir sem escrúpulos e de forma estratégica, calculista. Há algo de verdade no entendimento do senso comum, mas distante do que a filosofia do fiorentino buscava na sua

obra capital, *O príncipe* . Maquiavel faz ali uma filosofia política não idealista e sem metafísica. Isso choca, até hoje. Vejamos algumas de suas ideias centrais.

A primeira que vale a pena notar é a de *fortuna* , representada sempre por uma mulher, porque ela ama a ousadia e despreza a covardia. Fortuna é outro nome para contingência, sorte, azar, ou, como é chique falar hoje, *randomness* . Fortuna é o oposto da ideia de providência divina, ou seja, da ideia de que algo ou alguém sabe o que faz e o faz para o bem. Para aqueles que creem na providência divina, as coisas estão amarradas num roteiro que ao final sempre faz sentido, mesmo que haja sofrimento. Para qualquer um que tenha repertório acerca da heresia do período patrístico de que tratamos, o gnosticismo, ou que conheça a tragédia grega, que também vimos anteriormente, é nítido o parentesco aqui presente. Maquiavel afirma que o fluxo dos acontecimentos políticos e sociais está submetido à pura *fortuna* , logo, não há sentido histórico maior na política ou no devir social. Portanto, não há “dialética histórica” alguma. Os fatos se “esparramam” pela história. Tal forma de ver as coisas não exclui a existência de racionalidade na ação humana ou política, aliás, é disso que o fiorentino fala quando discute seu famoso conceito de *virtù* . Todavia, a *fortuna* não é apenas um dado da realidade dos elementos sociais exteriores, mas, também, dos elementos psicológicos interiores, o que significa que a *fortuna* também acomete a natureza humana no seu modo profundo de agir e ser.

Quanto à natureza humana neste cenário, ela aparece como vítima dessa fortuna exterior e interior, o que dá à concepção de natureza humana em Maquiavel um tom bastante frágil e pouco autônomo. Se no universo bíblico o que esmaga a autonomia é a presença da vontade e da ação divinas, aqui é o vácuo de ordem das coisas. A instabilidade assola a condição humana, gerando um desespero sem cura, desespero esse que se materializa num medo constante das coisas, e um anseio contínuo por uma mínima estabilidade que diminua o sentimento de esmagamento que a *fortuna* causa por si só. Esse medo e esse anseio por estabilidade serão matéria-prima para a política em Maquiavel. A *fortuna* não é um conceito

metafísico abstrato em Maquiavel, mas sim a realidade sem ordem de como as coisas são.

E qual o campo de ação humana? A *virtù*. Essa virtude se constitui numa força de caráter e inteligência que faz com que o príncipe seja capaz de ver por detrás das falsas aparências de coragem, bom-mocismo e generosidade dos homens. O desafio é: para bem governar é necessário um olhar estritamente empírico sobre o comportamento humano. Esse olhar perceberá que o homem faz qualquer negócio para diminuir essa angústia de ser objeto de forças cegas e incontroláveis. Por isso, Maquiavel reconhece que pessoas que você faz sofrer hoje podem te servir amanhã, se assim parecer a elas de bom uso. As pessoas são interesseiras porque miseráveis. Claro, umas mais do que as outras.

Ao mesmo tempo, se você matar o pai, mate a família toda, mesmo os bebês, porque um dia eles crescerão. Ou poderão se tornar seus aliados, caso lhes pareça de bom uso. Ame sua esposa, mas confie no seu cavalo. O amor precisa ser alimentado todo dia, o temor, só de vez em quando. O efeito do temor é muito mais durador do que o do amor. A desidealização em Maquiavel é que choca, mesmo hoje, ou mais ainda hoje, depois que o mundo se fez cheio de gente *gourmet*. Essa desidealização, que tecnicamente é chamada de separação entre política e ética, é essencial em Maquiavel, e em tudo mais que envolver poder. Poucos suportam esse olhar sobre as coisas, esses que suportam são os portadores do que o autor chama de *virtù*, eles devem liderar. Maquiavel está longe de qualquer noção de contrato social, ou de absolutismo fundado na teoria do corpo místico do rei, ou mais ainda da potência democrática.

Se em Pico o homem é um artista que se define pela sua obra, em Maquiavel, alguns homens são capazes de enfrentar a *fortuna*, que, como toda mulher, se apaixona por quem não tem medo e ousa ver o que a maioria não quer ver. Em Pico o homem é indefinido, em Maquiavel o homem é um infeliz em busca de estabilidade, e alguns muito poucos alçam um voo mais alto, mas a solidão é sua única companheira. Por isso, alguns entendem que Maquiavel prepara, muito

séculos antes, o super-homem de Nietzsche. Outros, que ele seria o primeiro filósofo burguês, porque seu conceito de homem com *virtù* nada mais seria do que a defesa do mérito e da competência como fundamento da vida.

Montaigne: ceticismo melancólico e a forma ensaio

Michel de Montaigne viveu no século XVI, no sul da França. É descrito como um cético e estoico, o que do ponto de vista da filosofia grega seria um absurdo. Mas não é exatamente pelo seu ceticismo “puro” que ele foi importante no meu percurso – o ceticismo já me acompanhava desde a Grécia –, e sim por seu “tom” melancólico e sua escrita ensaística. Montaigne é o inventor da forma ensaio.

A melancolia já tinha sido posta como problema filosófico pela Grécia: afinal, por que os homens mais inteligentes parecem ser melancólicos? Haveria uma relação entre o temperamento melancólico e uma maior inteligência e decorrente capacidade de conhecer as coisas? Ser feliz implicaria você ser idiota e pouco inteligente? Essa suspeita se arrasta pela filosofia e pela literatura até hoje, e mesmo na estética. O temperamento melancólico tornaria a pessoa menos dada a festas e a alegrias, o que a faria prestar maior atenção ao mundo, o que, por sua vez, aumentaria sua tristeza.

Montaigne, quando perde seu amigo Étienne de La Boétie (que escreveu um opúsculo chamado *Discurso sobre a servidão voluntária*, conclamando as pessoas a pensarem o porquê de se submeterem a um idiota qualquer), entra em profunda depressão, se tranca na torre de seu castelo e decide fazer “sua metafísica”, uma filosofia cujo principal objeto seria seu próprio eu, um ser impreciso, efêmero e contingente. Daí decorre a percepção da inconsistência de tudo que esse eu pensa, entende e vê ao seu redor, assim como o fato de que por qualquer método se chega a qualquer lugar, mesmo o “mesmo lugar” por dois métodos opostos e distintos, o que implica a inutilidade de qualquer

tentativa de sistematização do conhecimento. Aí está seu ceticismo. Todavia, o caráter melancólico se inscreve na conclusão de que nada vale investimento algum, justamente por sua efemeridade e imprecisão. Quando Pascal, no século XVII, diz que Montaigne era *lache* (covarde), era no sentido de que seu ceticismo associado à sua melancolia justificava a negação do mundo. Diferentemente de céticos como os gregos ou mesmo David Hume no século XVIII, que deságuam numa espécie de defesa do hábito e dos costumes, logo, politicamente conservadores, Montaigne deságua num estoicismo melancólico que carrega, sem dúvida, uma ponta de negação do valor da vida. Céticos não afirmam o não valor da vida ou defendem uma vida reclusa. Haveria uma ponta de niilismo em Montaigne? Creio que sim, mesmo que falando de modo anacrônico.

Entretanto, esse ceticismo para consigo mesmo levou Montaigne à invenção do que Adorno no século XX chamará de “forma ensaio”. Montaigne escreveu seus *Ensaaios* (nome da sua obra) porque acreditava que nada é definitivo ou preciso o suficiente para ultrapassar o “mero ensaio” ou a mera tentativa do que seria definitivo e completo. Incompletude, imprecisão, efemeridade são atributos da forma ensaio. Na verdade, ao se constituir num método de escrita e reflexão, a forma ensaio estabelece uma escrita que se ocupa de um objeto específico, mas a partir de conteúdos que enlaçam aspectos subjetivos do autor (daí sua “imprecisão” em termos de objetividade), organizados de forma sinuosa e nada geométrica, às vezes mesmo podendo mesclar estilos distintos de escrita ou métodos, beirando a ficção. A forma ensaio marcará profundamente o pensamento do século XX. Há algum tempo percebi que ela é a minha casa em termos de estilo e modo de pensar, o que me coloca no polo oposto de qualquer tentativa de sistematização ou objetividade dura em filosofia. Sou um herdeiro de Montaigne na sua desconfiança para consigo mesmo, para com a felicidade e para com a validade de um grande investimento no mundo. Talvez, por isso, tenha me encontrado na forma ensaio como a única que me é possível realizar. Adorno, discutindo o sociólogo Simmel, que escrevia em ensaios, disse que escrever ensaio é escrever com o lápis: efêmero, contingente, impreciso.

O nascimento da ciência moderna

A ciência moderna é um vasto processo que, visto desde hoje, parece organizado e consensual, mas nada na história acontece assim. Minha intenção aqui não é discutir as origens filosóficas da ciência moderna, mas simplesmente apontar dois autores, e neles duas questões, que me formaram, principalmente, naquilo que em mim se constituiu num percurso em epistemologia. Mesmo quando me dediquei à epistemologia ao longo da minha formação, não o fiz por interesse na ciência em si, mas para verificar a força do argumento cético contra a razão e contra a própria ciência.

A dúvida hiperbólica de Descartes

René Descartes (nasceu no final século XVI, mas viveu a maior parte da sua vida no século XVII) é, sem dúvida, um dos maiores filósofos do Ocidente. Considerado pela fortuna crítica como o fundador da filosofia moderna, muito já se falou sobre, chegando mesmo a se criar um “cartesianismo” que serve de signo e clichê para pessoas “quânticas” dizerem que o resto do mundo é “muito cartesiano”, e, por isso mesmo, ultrapassado, velho e careta.

Seu método famoso pode ser resumido da seguinte forma: partir os problemas em pedaços, seguir de um a um esses pedaços e se mover para o próximo pedaço apenas quando tiver esgotado o anterior, até conseguir ter uma compreensão razoável dos pedaços investigados e das possíveis relações entre eles, sem a ânsia de entender tudo de uma só vez (só Deus teria um intelecto capaz de entender tudo numa intuição divina). Esse método ficou conhecido como “análise”, termo que fará carreira não só na ciência (que parte dessas mesmas “regras para o espírito”, como diria Descartes, de ir de pedaço em pedaço para conhecer grandes continentes de problemas), mas em áreas como a

psicologia ou a filosofia analítica inglesa.

Para Descartes, a humildade é a virtude do método (só Deus não precisa de método...), e seu método torna possível alguma segurança e algum discernimento na filosofia e fundamentará o tipo de certeza que organizará o pensamento científico (ao lado do empirismo e do método indutivo) nascente.

Porém o que mais me marcou em Descartes foi o que se conhece por *dúvida hiperbólica*. Seguindo a grande influência que o ceticismo grego teve em minha formação, sempre achei que os cétricos têm, pelo menos, “alguma razão” em duvidar da razão. Ao lado desse ceticismo, como você deve lembrar, a heresia gnóstica, para mim, sempre permanece como uma hipótese filosófica elegante, como diria Ockham. Nas *Meditações metafísicas*, Descartes levanta sua famosa hipótese do gênio maligno, e aqui, como mostrará a filósofa israelense Susan Neiman em seu *O mal no pensamento moderno*, o problema da busca da certeza enfrenta, também, o problema da ordem do universo. A fundamentação da verdade é rasgada pelo problema do mal.

Lembramo-nos, claro, de todo o esforço medieval, visto aqui em nossa história marginal da filosofia, para pôr lado a lado razão e fé, e mais, mostrar (Tomás) que ambas não se constituem em dois regimes distintos de verdade como os aristotélicos radicais ensaiavam defender, como Brabante (que depois recua). Descartes é herdeiro dessa tradição e busca, com suas meditações metafísicas, achar uma resposta que fundamente o conhecimento sem necessidade da fé. Como posso eu ter certeza do que eu acho que sei sem recorrer a algum conteúdo revelado ou de fé?

A pergunta é, claramente, um escândalo se a colocarmos no contexto do século XIII. No XVII, somando-se ao espírito que circulava pela Europa, que acabaria por se formar no que ficou conhecido como ciência moderna, essa pergunta é considerada uma pedra fundamental para o pensamento moderno: Posso eu ter alguma certeza que não dependa da fé? Para alguém minimamente treinado no ceticismo grego,

o que Descartes se pergunta é algo um tanto óbvio. Mas, visto no contexto em que ele vivia, e contra um histórico de embate entre fé e razão, entre Jerusalém e Atenas, percebemos que seu ceticismo é mais “localizado”. Sua questão não era propriamente “destruir” o conhecimento racional ou lógico, como seria a de um cético “de raiz”, mas sim garantir um conhecimento que não precisasse chamar Deus ou a teologia para atestar esse mesmo conhecimento. Dito de forma técnica, ele buscava um *conhecimento apodíctico* : universal e absoluto, partindo unicamente do sujeito humano. Por isso, alguns identificam aqui o nascimento do sujeito moderno do conhecimento e sua solidão por não poder (e não dever) confiar em nada além de si mesmo e o que ele entende. Outros localizam aqui o nascimento do indivíduo burguês fazendo filosofia: só é real o que me convence. Descartes e Maquiavel seriam, portanto, os dois primeiros filósofos modernos e burgueses.

A forma de responder a sua própria pergunta mostra muito do gênio de Descartes. E aí aparece o que se convencionou chamar de *dúvida hiperbólica*, porque é a dúvida da dúvida, num movimento que tende ao infinito. Como posso ter certeza do que vejo diante dos meus olhos? Os objetos existem em si ou eu os vejo porque estão na minha mente apenas? Meu corpo existe? Deus existe? Alguma das ideias que tenho existe? Será que a certeza que muitos e eu mesmo parecemos ter não é fruto de um gênio maligno (como o demiurgo gnóstico faz no “Evangelho de Filipe”, criando uma linguagem que mais confunde do que comunica) que se diverte fazendo com que corramos atrás do próprio rabo em busca de uma certeza que na verdade não existe? Eis a dúvida hiperbólica: ela não para nunca, e seu objetivo é mostrar que podemos duvidar de tudo que nosso intelecto ou sentidos nos apresentarem, por isso seu parentesco com o ceticismo. Todavia, Descartes nunca foi um cético; sua intenção era, apenas, encontrar um meio de fundamentar o conhecimento que não fosse um meio revelado, portanto, funda a epistemologia moderna num movimento semelhante ao que a pré-socrática fez séculos antes na Grécia antiga: buscar entender o mundo baseando-se nos limites humanos, sem “ajuda divina”. O que está por detrás da *dúvida hiperbólica* de Descartes é a velha busca pela autonomia do homem, na sua vertente epistemológica (isto é, no plano das condições de um conhecimento seguro, universal e absoluto, como

diria um platônico lendo o *Teeteto* , a busca pela *episteme* em oposição à mera *doxa* , opinião).

E como Descartes evita ir longe demais e cair no ceticismo (evitando ao mesmo tempo que o gênio maligno o faça crer em alguma falsa verdade)? A originalidade da resposta é importante: posso duvidar de tudo, mas não de que algo está duvidando de tudo. Posso duvidar do que penso, mas não de que algo pensa. Logo, se algo pensa, algo existe. “*Cogito ergo sum* ” é a resposta. Não posso ter certeza dos conteúdos do que penso, mas não posso duvidar de que algo está pensando, por isso, para Descartes, antes do corpo vem o intelecto (e a alma onde o intelecto “está”), e assim, ele salva o conhecimento, humildemente, mostrando que, pelo menos, existimos enquanto coisas que pensam e duvidam pensarem e duvidarem. A partir daí ele irá construir seu sistema, inclusive sua prova da existência de Deus, que, como sempre, nunca me interessa (tenho certa vocação ao fideísmo e a achar que a fé é o fundamento da vida religiosa, mas isso é outra história). O que me importa aqui é o fato de que a filosofia moderna será fundada no enfrentamento de temas que sempre marcaram meu trajeto: posso ter certeza de algo? Quais os desdobramentos dessa dúvida? Se o gênio maligno vence, é o niilismo que vence?

Muitos acusam Descartes de ter tentado enfrentar a *dúvida hiperbólica* com a ajuda apenas da razão, e dizem que a intuição seria fundamental para as “certezas da vida”, e, assim, ele teria trancafiado a filosofia por séculos numa cela epistemológica “racionalista”, dizendo que só a lógica que busca “certezas simplesmente perfeitas”, que na Idade Média era um “luxo” de Deus, pode sustentar o que conhecemos das coisas. Se a verdade para uma mente medieval era “simplesmente perfeita”, e não podia depender de relações ou causas anteriores a ela (como o Deus de Aristóteles, incausado que tudo causa, incondicionado que tudo condiciona, imóvel que tudo move), Descartes, como “primeiro filósofo moderno”, buscará, nos limites humildes do humano, encontrar algum sistema lógico de pensamento que parta de uma certeza “simplesmente perfeita”, que não dependa de nenhuma relação ou causa que a sustente, e essa será o *cogito* que pensa e duvida. A obsessão pelas certezas terá que encontrar os românticos na segunda metade do

século XVIII para diminuir sua ansiedade epistemológica. Veremos isso mais tarde.

O método indutivo de Francis Bacon

Bacon é considerado o pai da indução científica, isto é, o método segundo o qual, a partir da repetição de certo tipo de evento, podemos generalizar uma hipótese excluindo eventos que não aconteceram no experimento, ou aconteceram em menor escala. Ao contrário da indução aristotélica e sua derivada medieval, não se tratava apenas de fazer pequenas afirmações “positivas” no limite do que o mundo oferecia como fatos aos órgãos dos sentidos, mas, sim, ir mais longe e capturar, digamos, o “temperamento” da natureza naquele “lugar” específico. O cientista é um intérprete de como a natureza se revela, levantando hipóteses não absolutamente completas, mas radicadas no modo como a natureza oferece seu “temperamento”, por meio de eventos que se mostram ao longo do tempo de observação da natureza. Vemos logo que Bacon entendia o conhecimento, contido em seu *Novo Órganon* (o primeiro *Órganon* foi o de Aristóteles, em que se discutia lógica), como fincado na observação da natureza. Por isso é considerado um dos pais fundadores da ciência moderna.

Bacon criticava a filosofia da sua época, considerando-a inútil, especulativa, dissociada das necessidades humanas e presa a silogismos dedutivos que serviam apenas para conclusões lógicas que já estavam implícitas nos enunciados iniciais, portanto, impermeáveis ao experimento de ser “testadas” pelo que dizia a natureza.

Nosso entendimento estaria preso a “formas” ou ídolos que obscureciam nosso olhar para a natureza. Independentemente de quais seriam as formas naquele momento, o importante é perceber que para Bacon o conhecimento começa com alguma forma de rompimento com os ídolos que nos parecem ser a verdade evidente sobre algo. Na origem do método, está a proposta do rompimento com o “passado”.

Naquele momento, essas formas vazias eram aquelas de uma metafísica aristotélico-tomista empobrecida, conhecida como *baixa escolástica*, que se indagava questões lógicas inúteis do tipo: Quando você puxa um burro pela corda, é você ou a corda que puxa o burro? A reforma da filosofia passava por “atar” a natureza para que ela desse respostas úteis ao nosso bem-estar. Sua utopia, *Nova Atlântida*, seria um mundo construído a partir das respostas que a natureza desse às nossas perguntas, organizadas pelo experimento de diálogo com essa mesma natureza, ou seja, o método indutivo.

Para Bacon existem três tipos de produção de conhecimento, e a metáfora que usa dos insetos é um clássico. As formigas coletam alimentos à sua volta, representam os observadores da natureza, catalogando eventos empíricos, seriam como a infantaria da ciência hoje; as aranhas constroem teias a partir da própria substância, são os lógicos que especulam a partir das próprias categorias da razão; e, por último, as abelhas, que são os filósofos do *Novo Órganon*, produzem mel a partir da própria substância se alimentando de materiais que encontram no meio ambiente à sua volta. Esses filósofos no *Novo Órganon* produzem conceitos, hipóteses, indução, a partir do que a natureza oferece como dados.

Esse filósofo da natureza usará a indução para organizar sua “interpretação” (termo do próprio Bacon) sobre a natureza. Essa interpretação não é sem uso: seu objetivo é melhorar as condições de vida dos homens, presos até então nas teias de aranha de filósofos metafísicos decadentes de sua época.

O grande século XVII

O século XVII nos deu grandes sistemas filosóficos, de caracteres racionalistas na sua maioria. Mas o que mais me marcou nesse período foram dois filósofos que apontaram para importantes desenvolvimentos filosóficos posteriores. Primeiro Spinoza e a matriz da crítica à religião

que fará eco até hoje, e, na sequência, Pascal e sua têmpera jansenista, que vai inaugurar um pessimismo filosófico típico do nascimento da modernidade que desaguará no existencialismo e na filosofia da angústia, tão essencial para entendermos a modernidade e o mundo contemporâneo.

A crítica à religião em Spinoza

Spinoza ficou mais conhecido pela sua *Ética* e seu “ar liberal”. Entretanto, seu racionalismo geométrico da *Ética* e sua metafísica panteísta (*Deus sive natura*) nunca me interessaram. Ainda assim, sua crítica à religião no seu *Tratado teológico-político* é uma peça essencial em filosofia moderna. O livro se encontra numa tradição que segue as críticas à religião feitas por Epicuro, passando por ele, Spinoza, para chegar a Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Não se trata de dizer que a religião é um assunto para idiotas (só idiotas pensam que religião é um assunto para idiotas), mas, sim, de entender seu caráter psicológico e pressupostos políticos. Spinoza desenha no horizonte toda a crítica posterior à religião como manipulação.

O foco principal é a crítica ao judaísmo, sua religião de origem. Todos conhecem a ideia segundo a qual, para Spinoza, as religiões são mecanismos de explicação imaginativos para povos primitivos, sem uso consistente do intelecto. Hoje em dia, com o relativismo *gourmet* que corre nas veias do mundo, muita gente não gostaria desse desprezo pela imaginação que demonstra Spinoza. Mas, ao contrário do que pode parecer, Spinoza não era um racionalista “tosco” que acreditava que a razão ou o intelecto seriam as respostas últimas contra os delírios de uma imaginação primitiva e mal informada. Pelo contrário, Spinoza abraça a ideia de que a intuição profunda de uma pessoa é muito superior à simples coleta de dados e teorias exteriores a ela – neste sentido, ele adianta em pelo menos um século o conceito de *gênio romântico*. Essa intuição profunda e mais consistente está assentada no fato de que somos da mesma substância do Deus panteísta de Spinoza,

e, portanto, é dentro de nós e na consciência dessa “confusão de substâncias”, para lembrar a condenação de 1313 às *béguines* que vimos, que reside o conhecimento mais verdadeiro. Pode-se ver, assim, que a compulsão a nos ver como parte de Deus continua presente na filosofia em pleno século XVII. Spinoza critica a religião constituída, antes de tudo, porque ela nos ensina o “deus errado” e a partir de práticas que servem a esse erro ela nos afasta do Deus verdadeiro que está dentro de nós porque somos parte ontológica dele.

Para além dessa crítica um tanto romântica *avant la lettre* , mas fundamental porque deságua na ideia bem conhecida de *follow your heart* , abraçada por gente rica e de sucesso como Steve Jobs, a hipótese de que religião seja política e de que, portanto, a teologia seja um blá-blá-blá que esconde procedimentos para manter você sob domínio pegou, e, se exagerarmos um pouco, ela já é ensinada na pré-escola.

Segundo Spinoza, a casta do Templo, e elite política, econômica e cultural (forçando um pouco a terminologia anacrônica para a época, estamos falando de aproximadamente 800 anos antes de Cristo) israelita, inventa o Deus de Israel e a eleição do “seu” povo para manter a unidade “identitária” desse mesmo povo, e declara-se mediadora dessa relação entre o Criador e suas criaturas especiais (o resto da humanidade não possui tal estatuto de íntimo desse Criador). O papel de mediadora dá a ela poderes de interpretar qual é a vontade, os desígnios e a lei desse Criador. A partir daí toda a vida desse povo é constituída no âmbito do que essa casta descreve, no tempo e no espaço. A ideia pega e vira a grande e histórica religião judaica. O mesmo raciocínio serve para todas as outras religiões. Mediação implica um conjunto de verdades que guia a vida das pessoas que creem nessa mediação. Só que essa mediação é, na verdade, as pessoas usufruindo desse poder exercido sobre as riquezas, os corpos, as almas e os afetos desse povo. O medo, afeto primário e poderoso, reflexo da condição precária em que vive a humanidade desde sempre e para sempre, fundamenta o caminho para o domínio político. Política é poder, e poder protege ou gera medo, e com o medo ninguém deve brincar. Aqueles que conseguem romper essa barreira do afeto triste que é o medo (para Spinoza existem afetos

tristes e afetos alegres) podem, talvez, chegar àquela intuição de que falávamos antes e, assim, encontrar o verdadeiro Deus, o cosmos, que está dentro de nós e que não precisa de nenhuma forma de mediação ou de seus burocratas. As religiões são modos exteriores de suprir uma verdadeira necessidade humana de sentido e respostas para a vida. O combate à superação da mediação foi, em parte, o que levou gente como Porete e Eckhart à condenação pela Inquisição. Sem querer investir numa ingênua humanidade com contato direto com o Deus = natureza que está dentro de nós, o fato é que religião é, em grande medida, política institucional e contenção psíquica também, portanto, de certa forma, uma política interna que estabelece suas raízes para além da “mera” forma exterior. A crítica spinoziana, herdeira da epicurista, tem força na medida em que as religiões sempre foram, e continuam sendo, ferramentas políticas.

Pascal, o jansenismo e o protoexistencialismo

Não há dúvida de que termos como *protoexistencialismo* correm o risco de ser anacrônicos. Mas, como meu leitor sabe, corro riscos. Neste caso específico, tenho a companhia do historiador marxista Lucien Goldmann e seu *O Deus escondido* sobre o jansenismo de Pascal e Racine, ambos do século XVII. Já vou dizer o que é jansenismo. Antes, voltemos a Goldmann.

Para o historiador marxista, esses dois autores apreenderam o início do processo de esvaziamento de sentido causado pela entrada do mundo racional burguês, destruindo toda a cadeia prática de significado do mundo feudal. No mundo burguês, só faz sentido o que é número, medida, sucesso, produção, enfim, instrumental. Para Goldmann, os dois, como grandes representantes do jansenismo, anunciam o niilismo existencialista que surgirá de modo pleno na obra de Kierkegaard no século XIX. Pascal, especificamente, funda a filosofia da angústia com seu conceito de *ennui*, conceito esse que será o epicentro da filosofia da existência (existencialismo, para os íntimos) e que será central em toda

a reflexão não só filosófica, como psicológica e estética a partir do Romantismo, ainda na segunda metade do século XVIII. Angústia é o “nome” para a escassez de sentido na vida, não só teórica, como prática.

Jansenismo, por sua vez, termo menos conhecido fora dos muros dos especialistas, foi um movimento teológico herdeiro da teoria da graça agostiniana na sua polêmica com o humanismo estoico (pelagianismo), como vimos. Os jansenistas eram seguidores de Cornelius Jansenius, teólogo belga que fez uma síntese da teoria da graça em Santo Agostinho, no século XVI, a fim de enfrentar o molinismo jesuíta (Molina foi um jesuíta espanhol), que incorria, para ele, no mesmo erro pelagiano de afirmar a existência de uma graça suficiente dada a todos os homens de forma igual, liberando-os da herança do pecado. Para Jansenius, só a graça eficaz, dada de forma contingente, sem levar em conta os méritos (inexistentes, na verdade, porque sem a graça não haveria mérito verdadeiro, mas apenas vaidade e farsa), poderia salvar alguns predestinados. Pascal foi um jansenista convicto, apesar de nunca ter se juntado àqueles que abandonavam o mundo e iam viver ao redor do convento de freiras conhecido como Port-Royal des Champs (o prédio do convento em Paris existe até hoje e é uma maternidade chamada Val-de-Grâce no Boulevard de Port-Royal), centro da vida jansenista “institucional” na época. O jansenismo foi condenado pela Igreja, mas como eram todos gente da alta elite francesa, não só econômica, mas intelectual, como o próprio Pascal, herdeiro de uma fortuna que usou inclusive para inventar uma “empresa de transporte público urbano” de carroças para pobres que não tinham dinheiro para ter cavalos, nada de mais dramático aconteceu com eles, nada de fogueira, nem enforcamento, nem empalamento. Mas muitos fugiram para o que hoje são a Bélgica e a Holanda ou para Quebec, no Canadá. A heresia jansenista, como ficou conhecida, marcou profundamente o catolicismo francês, deixando-o com um tom austero próximo ao calvinismo, visível na austeridade estética da decoração das igrejas católicas na França.

A crítica ao humanismo molinista deu ao jansenismo e a Pascal a pecha de anti-humanista. Vimos em Pico della Mirandola o humanismo filosófico renascentista típico, que, indo além do estudo erudito das letras

clássicas, passa a defender uma natureza humana autônoma e indefinida (“suficiente”, na linguagem da fortuna crítica jansenista), no sentido de ser criativa e livre de qualquer determinação, seja como os animais, seja do pecado original. A crítica pascaliana se refere à incapacidade da natureza de escapar do orgulho e da concupiscência, isto é, não escapamos da vaidade e das nossas vocações ao sexo, ao poder e ao dinheiro.

Mas Pascal vai além do que simplesmente resgatar a dúvida duramente cética de Agostinho ou Jansenius quanto à suficiência da natureza humana.

Além de identificar, plenamente, o sentimento que será descrito na modernidade como sendo aquele de um homem perdido num universo que lhe é monstruosamente indiferente e sem sentido (captado tão bem por Goldmann), Pascal descreve uma psicologia humana caída que será definida no par *ennui* x *divertissement*, ou angústia x divertimento (Kierkegaard falará de “distração”). Só a graça pode tirar o homem dessa deriva. Para não cair na angústia, fruto do vazio que habita sua alma devido à herança adâmica de querer ser o centro de si mesmo e do mundo, e seu fracasso óbvio, o homem busca desviar dessa angústia, criando um mundo inteiro que deve diverti-lo cada vez mais: trabalho, riqueza, conhecimento, lazer, política. “Quando analiso toda forma de atividade humana, vejo que tudo é divertimento”, diz Pascal. Quanto mais fugimos da angústia, mais divertimento será necessário, por isso Pascal diz que o futuro será dominado pelo lazer e pelo divertimento. Para quem vive hoje, isso é uma obviedade; para quem vivia no século XVII, uma profecia que se realizou.

O pensamento de Pascal e de outros jansenistas, como Jacques Esprit e seu *La Fausseté des Vertus Humaines* [A falsidade das virtudes humanas], cria aquilo que será conhecido na filosofia como *moralismo francês*. Autores como La Bruyère e La Rochefoucauld, ainda que não jansenistas, vivem no século XVII e assimilam profundamente o *ethos* e a análise da natureza humana de vocação jansenista. Ser um moralista em filosofia não é dar lição de moral em alguém, é ser um “especialista” em natureza humana, ou no comportamento humano, para além da

vaidade comum quando falamos de nós mesmos ou da humanidade. No Brasil, o representante máximo dessa prática foi Nelson Rodrigues, “o jansenista brasileiro”, como disse Sábato Magaldi. Mais do que a crença na teologia da graça jansenista em si, o aparato crítico posto em prática pelos jansenistas para analisar a natureza humana, pressupondo uma vaidade essencial que cria virtudes falsas de salão, me marcou definitivamente. Nunca mais fui capaz de acreditar na autodeclaração de virtudes nem na proclamação de adesão ao “bem” por ninguém. De alguma forma, como certa feita me disse Philippe Sellier, especialista em jansenismo e, durante muito tempo, presidente da Société des Amis de Port-Royal (nome para os jansenistas discretos de hoje em dia), “a França sempre permaneceu jansenista”. Eu também.

A filosofia política moderna

O que podemos chamar de filosofia política moderna é vastíssimo. Começa no século XVII e adentra o XVIII e mesmo o início do XIX. Veremos, mais tarde, alguns outros elementos da reflexão política desse período, que engloba todo o Iluminismo, mas, por agora, discutiremos brevemente dois autores ingleses e o que neles foi essencial para a minha formação.

O pessimismo de Thomas Hobbes

É comum se dizer que Hobbes é, entre os contratualistas (ele, Locke e Rousseau), o que mais errou acerca da evolução política moderna. Nesse sentido, ele teria errado feio em seu *Leviatã*, que, para muitos, é uma obra a serviço do absolutismo inglês. Entretanto, Hobbes nada fala de claro no livro sobre “corpo divino do rei”, o que indicaria sua pertença àqueles que defendiam o direito divino do rei.

Hobbes era um contratualista ou jusnaturalista. Tais termos

significam o esforço de a filosofia pensar, justamente, a soberania do rei ou do Estado para além de qualquer teologia política de fundamentação do direito divino dos reis. A ideia, para eles, era imaginar um conceito, quase mítico, para responder à seguinte pergunta: “Por que a maioria obedece a quem manda (sempre em menor número)?”. A ideia de contrato descreve um “acordo” racional entre os seres humanos em que a soberania é dada a quem manda (o soberano) a fim de se viver melhor de alguma forma. Trata-se de uma busca de fundamentação da soberania que seja racional, organizada ao redor de uma psicologia política que visa à vida em sociedade com melhores condições.

Mas por que Hobbes teria errado? Porque a política moderna evoluiu ou em direção ao liberalismo de Locke (que veremos na sequência) ou em direção à defesa de revoluções e novos contratos sociais à maneira de Rousseau (que também veremos mais à frente). Aparentemente, Hobbes teria sido o mais pessimista dos três mais famosos contratualistas.

A verdade é que mesmo que Hobbes tenha “errado” a respeito do modo como o Estado é hoje (mas devemos ir com calma, porque a história não acabou, e a democracia pode, sim, se transformar noutra coisa), sua ideia de que a vida é bruta, breve e violenta em si é bastante forte como pano de fundo para fundamentar a busca de uma vida menos ruim. Muitos já associaram Hobbes a Darwin e à pré-história. O mais comum é dizer que ele é o oposto de Rousseau: enquanto o suíço diz que o homem é em si bom e a sociedade o corrompe, Hobbes diria que ele é em si mau e a sociedade o deixa menos ruim.

Não acho que Hobbes diga que o homem seja mau em si. Acho que Rousseau, sim, diz que ele é bom em si, mas veremos isso adiante. Penso que Merleau-Ponty, no século XX, entendeu bem o que Hobbes queria dizer: a vida é monstruosamente contingente, e o homem vive nessa contingência tanto fora quanto dentro de si, porque ele está à mercê de uma série de afetos e movimentos de alma à semelhança do fluxo de variáveis exteriores que o atormentam. O homem é lobo do homem porque ele vive na desordem, no acaso, porque tem medo, porque ele está sempre imerso em afetos tristes. Dar ao *Leviatã* o poder

de vida e morte, contanto que diminua a violência e a contingência da vida, significa um ato de desespero de quem sabe que o mundo é hostil. É buscar um método de legitimar uma forma de violência que organize todas as formas de violência, retirando a legitimidade delas. Hobbes não vê a política como regime da perfectibilidade humana, como Rousseau, ou mesmo Locke, de forma menos delirante, claro. Suspeito que seja, justamente, sua recusa em entrar no regime da política como perfectibilidade que acabou por jogá-lo na vala como um derrotado em teoria política, uma vez que a partir da Revolução Francesa a política se tornou essencialmente um debate e uma prática acerca da perfectibilidade humana. Hobbes é um pensador da natureza humana sem a vaidade da natureza humana. E, como eu dizia anteriormente ao falar de Pascal, pensar a natureza humana sem a vaidade da natureza humana se tornou um mote na minha formação, por isso, julgo Hobbes muito superior a Rousseau em termos de filosofia política. A qualquer momento que desapareça a instância que detém o monopólio legítimo da violência, o homem de Hobbes desfilará pelas ruas. Pode ser uma revolução, uma greve dos caminhoneiros ou a polarização em política. O homem de Hobbes entrará pela fresta da porta, assim como a pré-história, que nos espreita por essa mesma fresta.

Locke: empirismo e liberalismo

Locke é considerado o pai da tradição liberal em política e moral e um dos fundadores do empirismo inglês, aquele mesmo que, unido ao método indutivo de Bacon e à matematização da natureza em Descartes e Galileu, criará a ciência moderna.

O empirismo é marcado pela afirmação de que tudo que sabemos vem da experiência sensorial – a famosa tábula rasa. Portanto, as experiências sensoriais, quando postas uma ao lado da outra em nossa mente (a tábula rasa em si), produz o conhecimento que temos das coisas, do mundo e de nós mesmos. Sem querer fazer a defesa fundamentalista do *empirismo radical* (essa expressão, no sentido

técnico, é do filósofo norte-americano William James, do início do século XX, e não me refiro a ela aqui) em Locke. Creio que teorias como o darwinismo, mesmo sendo empirista, colocam limites válidos a qualquer forma de empirismo radicalizado. O que me parece elegante e consistente no empirismo de Locke é a atenção à experiência sensorial como fonte do que constituirá a sistematização conceitual. Talvez por ter passado pela faculdade de medicina, não consigo crer em “conceitos puros”, nem na sua validade, caso eles existam.

Já o liberalismo impressiona por ter “inventado” a ideia do cidadão moderno político “privado”. O contrato social de Locke não é apenas um contrato sobre a organização legítima da violência, é também sobre uma violência que não pode atingir o cidadão privado quando ele “*is minding his own business*” (está cuidando de sua vida). Essa expressão sintetiza de modo brilhante a filosofia liberal de Locke e sua “invenção”. A política não é apenas o espaço da organização do poder, mas o espaço que preserva a vida do cidadão que “assina” o contrato social, mesmo quando ele não está envolvido explicitamente ou diretamente com política. Locke cria uma concepção de política que atinge não apenas as instituições do Estado, mas que também tem a missão de preservar o espaço privado dos *affaires* de cada um. É uma política centrada não só no público, mas também no privado, como variável essencial da boa política. O soberano deve respeitar a “soberania privada” dos cidadãos.

Claro que essa concepção também nasceu do chão doído das guerras religiosas entre católicos e protestantes na Europa. A ideia de que exista uma região da vida que não deve ser objeto de ingerência alheia, ou de outro Estado, ou mesmo do seu, nasceu, em grande parte, da agonia que a Europa viveu por conta do ódio religioso, e da impossibilidade de uma das partes vencer de fato as guerras religiosas. Vestfália, na atual Alemanha, em 1648, data mítica do nascimento do Estado moderno e da “tolerância religiosa oficial”, concentrou uma série de pequenos acordos que puseram fim às guerras entre católicos e protestantes naquilo que virá a ser, no século XIX, a Alemanha. A guerra deu empate. Na prática, os protestantes venceram, porque aquilo que se constituirá no cotidiano institucional da relação moderna entre religião e Estado será o modo dessa relação dos protestantes com seus príncipes

alemães protestantes, defensores de Lutero, desde o início da Reforma: a religião submetida ao Estado secular, e não ao modo da Igreja Católica, que sempre quis controlar o Estado secular.

Essa ideia de liberdade do indivíduo como variável essencial da política moderna reaparecerá com força em outro grande liberal inglês, na virada do século XVIII para o XIX, John Stuart Mill.

CAPÍTULO 5

A FORMAÇÃO DA MODERNIDADE É BIPOLAR EM FILOSOFIA A DIALÉTICA ENTRE ILUMINISMO E ROMANTISMO E O DEBATE ÉTICO

O que é a modernidade bipolar?

Modernidade é um conceito central para entender o mundo contemporâneo. Segundo Charles Taylor, autor do monumental *Uma era secular*, a modernidade, tal como a conhecemos, é marcada essencialmente pela redução da fé religiosa em favor da fé científica e jurídica. Ciência e estado de direito se revelam mais eficientes do que preces e mágica. Não que preces e mágica desapareçam, mas se recolhem a uma segunda posição diante dos percalços da vida. Taylor se refere ao sucesso da ciência e do estado de direito como as condições de possibilidade da descrença, e, num segundo momento, de uma possível chegada ao ateísmo orgânico (aquele ao qual você chega “naturalmente” e livremente, devido a um cotidiano secular).

A modernidade, portanto, carregará muito em si a busca de autonomia humana, agora materializada em ferramentas concretas que realizam, de fato, em alguma medida, essa experiência de autonomia. Distanciando-se, um tanto, da heteronomia prática no dia a dia, a modernidade seria um experimento centrado na expectativa de autonomia. Como herdeira da disputa entre humanistas e anti-humanistas, na medida em que essa autonomia é, na verdade, um discurso que tangencia a noção de perfectibilidade humana, a

modernidade tende à perfectibilidade, como veremos abaixo.

Autonomia e sua versão “progressiva” da perfectibilidade social e política atingirão seu apogeu no final do século XVIII e no XIX. Ao mesmo tempo que a crença das Luzes (nome filosófico dessa crença, conhecida como “Iluminismo”) se instaura na filosofia, sua crítica, conhecida como Romantismo, também florescerá. Hegel vai capturar essa duplicidade no seu conceito de dialética. Eu chamarei esse processo de positividade e negatividade da modernidade. Essa duplicidade é sua bipolaridade. Quando, de manhã, ela acorda bem, é iluminista, acredita no progresso, na ciência, na democracia, no avanço dos direitos e da justiça e do capitalismo consciente. Quando acorda melancólica, não acredita em nada disso, e se afunda no mal-estar romântico. E, por consequência, faz a crítica de si mesma. Isso é a modernidade bipolar. Minha hipótese é que ela não tem cura.

Iluminismo

Segundo a historiadora norte-americana Gertrude Himmelfarb, o Iluminismo britânico tem seu epicentro numa sociologia das virtudes. O francês, numa ideologia da razão. O americano, numa política da liberdade. Vamos nos ocupar dos dois primeiros, mas não seguiremos a historiadora à risca. A divisão que ela faz é, no entanto, muito didática, além de consistente, por isso sempre a manteremos no horizonte.

Iluminismo francês

Por Iluminismo francês me refiro ao conjunto de autores que compõem o século XVIII e que são, na verdade, a marca do Iluminismo entre nós. Autores como Rousseau (ainda que muitos o considerem um iluminista *gauché* , ou seja, meio esquisito), Voltaire, Diderot, Condillac, Condorcet, D’Alambert, Holbach, Helvétius, entre tantos outros. Das

várias características desse grupo de autores, duas foram especialmente importantes na minha formação: a obsessão pela razão, *Madame Raison*, e a ideia de uma política da perfectibilidade, que, apesar de ser típica de Rousseau, já aparece em muitos outros citados acima, ainda que mais centrada na ideia de que a perfectibilidade seria fruto do uso da razão e do conhecimento científico não assombrado pela religião ou superstições, daí o forte tom anticlerical, tão famoso, associado ao Iluminismo francês.

O que é uma ideologia da razão?

Reza a lenda que os jacobinos colocaram uma mulher vestida de deusa grega e a mandaram descer as escadas da Assembleia Nacional para declará-la a deusa Razão. A Revolução Francesa inauguraria assim um novo tempo, um tempo dominado pela razão e pela ciência, e não mais dominado pela religião, por isso um novo calendário. Essa é a ideologia da razão: a crença de que a razão resolve tudo, de que todos os objetos do conhecimento são racionais e de que apenas a incompetência ou ignorância negariam esse fato óbvio. Entretanto, essa ideologia se apresenta em distintas faces se olharmos para os diversos autores. Deixaremos Rousseau para o tópico a seguir, porque a política da perfectibilidade criada por ele será fundamental para o mundo em que vivemos.

Voltaire talvez tenha sido o menos otimista dos iluministas franceses, e o que mais desprezava Rousseau e seus delírios de caminhante solitário. Para Voltaire a história podia ser dividida entre as forças da luz e as forças das trevas. Sem dúvida, o anticlericalismo francês do período deve muito a Voltaire e à sua crença de que quando a razão desaparece, a história se torna o terreno de horror das trevas: religião, superstição, ignorância e medo. Mas a defesa da razão não assume em Voltaire o voluntarismo racionalista otimista que vemos em outros autores do grupo. Vejamos seu famoso romance *Cândido, ou o Otimismo*.

Nesse romance Voltaire critica duramente Leibniz, autor alemão que viveu entre os séculos XVII e XVIII e ficou famoso pelo conceito de *teodiceia*. Leibniz era atormentado pela hipótese gnóstica que vimos antes: e se o mundo tiver sido criado por um Deus mau? Caso os hereges gnósticos tivessem razão, estaríamos perdidos. Como encontrar esperança para viver se quem criou o mundo seria mau? O problema da *teodiceia* é o problema do “Livro de Jó”: como o mundo pode ser mau, e um servo bom pode sofrer, se Deus é bom? Leibniz chama para si a responsabilidade de encontrar um argumento “racional” que sustente, de um lado, a bondade do Deus, e do outro, o estado miserável do mundo. *Teodiceia* é justamente isso: a parte da filosofia que tentaria dar conta, de modo racional, do fato de que Deus, que é bom e sábio, “criou” um mundo mau. A teoria do pecado não seria suficiente porque precisamos crer nela. Para Leibniz a *teodiceia* deveria produzir um argumento que respondesse ao desafio gnóstico, que parecia muito “racional teologicamente”, já que para um mundo mau como o nosso, apenas ser criado por um Deus mau justificaria racionalmente sua condição.

Leibniz afirma que esse é o melhor mundo possível. Deus em sua perfeição criou o mundo com o melhor “material” que existe, sem ser Ele mesmo. O mundo não é mau, é apenas imperfeito, porque só Deus é perfeito. E mais: Deus nos deu livre-arbítrio para tornarmos nossa história melhor. Se Ele não iria interferir porque às vezes o chão sacode e acontecem uns terremotos, tampouco interferiria para conter o homem em seus atos de crueldade.

Voltaire critica duramente essa ideia. Cândido, cujo nome carrega sua face de ingenuidade e quase estupidez ao longo da história, é a encarnação da fé nesse mundo melhor possível. Todas as desgraças que vão acontecendo no romance mostram como a ideia de Leibniz seria idiota e como os gnósticos poderiam ter razão. O final, quando Cândido afirma que o que nos resta seria cultivar nosso jardim, é objeto de muitas interpretações. Uma delas é que ele estaria dizendo que o que nos resta é cuidar do mundo próximo de nós para que ele seja menos ruim do que é, e que o mundo na sua totalidade nunca poderia ser cuidado por cada um de nós. Outra é que Voltaire estaria um tanto melancólico e teria chegado à conclusão de que tudo que podemos é cuidar do jardim a

nossa volta e ter uma vida simples, um pouco semelhante aos estoicos.

O fato é que, para Voltaire, a única forma de melhorar o mundo seria ultrapassar as ideias supersticiosas sobre ele, entre elas, a de que o mundo seria o melhor mundo possível. Não, o mundo é mau mesmo, não porque um Deus mau o criou, mas porque ele é o lugar da ignorância e, por isso mesmo, o lugar das trevas. Tudo que podemos fazer é lançar sobre ele as luzes da razão e do conhecimento, como numa batalha contínua contra essas trevas. Não há otimismo racionalista em Voltaire, mas há com muita força a crença de que o uso da razão melhoraria o mundo. Essa hipótese marcará profundamente o mundo moderno. Ainda que sem qualquer otimismo ingênuo, ela dará certo tom à modernidade como uma batalha incansável contra as trevas da ignorância e da fé religiosa.

Condorcet, ainda que tenha acabado na guilhotina, alimentou a crença ingênua de que o conhecimento e a informação de qualidade, como diria um jornalista crente na profissão, salvariam o mundo, na medida em que o homem nunca teria sido mau de fato, mas apenas ignorante. Helvétius acreditava que uma educação científica e racionalista dada a todas as crianças salvaria o mundo da estupidez e do mal. Aliás, o Iluminismo francês é, em muito, responsável pela utopia infinita que cobre a atividade da educação, a ponto de fazer dela uma atividade dissociada da realidade, muitas vezes. Diderot, supostamente o primeiro filósofo famoso a assumir o ateísmo, ficou conhecido, ao lado de D'Alambert, como um dos autores da *Enciclopédia*, bisavô da Wikipédia. Em Diderot é muito clara a fé no conhecimento organizado e disponível para a humanidade, conhecimento este que alimentaria a razão e libertaria a humanidade a partir de uma educação enciclopédica, cobrindo a extensão máxima de informação disponível em cada momento. Já Condillac foi mais próximo dos ingleses como Locke, buscando uma narrativa empírica da construção do sujeito e do conhecimento. As descrições do bebê em seus primeiros dias, construindo o conhecimento a partir dos órgãos e dos sentidos, são inesquecíveis. Os iluministas franceses sempre foram admiradores de Locke e seu empirismo, assim como da sua distância filosófica da religião como referência possível para o pensamento.

Nunca acreditei na visão iluminista racionalista por achá-la excessivamente pobre. Talvez porque tenha chegado a ela depois da medicina e do estudo sistemático de Freud, vi nela uma negação dos conteúdos irracionais ou afetivos do homem, além de um empobrecimento bruto da experiência a serviço da busca da perfectibilidade como desespero em relação às imperfeições e ambivalências da condição humana. Sem dúvida, a luta por ampliar o conhecimento e diminuir a superstição é importante, mas, talvez, umas dez páginas dessem conta disso. Claro que devemos lembrar que escreviam no século XVIII. Mas Montaigne e Pascal, e todos os jansenistas e moralistas, já tinham percebido algo que eles pareciam não perceber: o coração tem razões que a própria razão desconhece, como dizia Pascal.

A verdade é que a proposta dos iluministas era mesmo de uma natureza política quase militante; não é à toa que tenha sido tão pobre enquanto problematização de questões filosóficas mais profundas, além de ter preparado o terreno para a deusa Razão e a devastação que ela causou devido às superstições que alimentavam os próprios iluministas.

Política como perfectibilidade do homem

Rousseau sempre foi visto como um iluminista *gauché*, ou meio esquisito. Voltaire o detestava e o considerava um idiota. Suíço-francês, calvinista não praticante, Rousseau nunca se identificou exatamente com a plataforma iluminista enciclopédica ou racionalista no sentido estrito. Não é à toa que ele seja visto como ancestral do Romantismo alemão.

Sua crítica à cultura e à técnica, como sendo ambas espécies corrompidas de conhecimento, lembra um pouco do horror de Platão aos artistas. Rousseau idealizava a vida na natureza e seus parâmetros. Nesse sentido, é o pai do culto à natureza e aos povos “naturais” que existe até hoje e anima muito filho da elite econômica a brincar de

aborígene na Austrália. Para ele, a perda da vida junto à natureza foi uma espécie de catástrofe. Na verdade, ele faz uma leitura particular da queda do paraíso. A vida natural era coletiva e sem bens materiais, porque viver na natureza não demanda bens materiais. O acúmulo de pessoas instaurou a competição e a comparação entre os homens, gerando o desequilíbrio e os males sociais e políticos. A filosofia utópica de Rousseau só funciona com baixa população e forte repressão com relação a qualquer dissenso, como toda utopia.

No livro *Emílio*, Rousseau inaugura a reflexão pedagógica moderna, centrada na ideia de uma utopia antropológica da criança “natural” boa. Essa criança, quando educada segundo a natureza e suas necessidades, seria diferente daquelas criadas dentro da corrupção do acúmulo de bens e de poder. Quase todas as escolas infantis de pedagogia utópica hoje nascem dessa utopia antropológica da criança “natural” boa. Quando afirma que o homem nasce livre, mas está acorrentado em toda parte, Rousseau dá o tom de sua concepção de contrato social a ser reformado por uma política que é em si pedagogia. Rousseau é o teórico da Revolução Francesa, porque ele cria a ideia de que podemos melhorar o mundo e, por tabela, o homem, que é essencialmente político (ele é ancestral direto de Marx), se fizermos uma política que rompa, ao mesmo tempo, com a condição corrompida da vida social e política, centrada numa elite que vive para acumular riquezas e desprezar o povo, e uma política que volte para o mais perto possível da “pobreza” equilibrada da vida natural perdida, dissolvendo a “paixão corrompida” pelo acúmulo de riqueza. Daí o desprezo de Rousseau pela vida urbana e pela técnica, e mesmo pela ciência, pois são ferramentas do acúmulo de riqueza, motivo e destino da vida social e política corrompida. Os mais pobres, o “povo”, são mais confiáveis do que os ricos porque se deram mal no mundo da corrupção política. Virando o jogo, dando poder a quem está mais distante dos sucessos da corrupção, a revolução poderá melhorar o mundo e os homens que nele vivem.

A perfectibilidade do homem se torna, assim, a pauta essencial da política em Rousseau. Para ele é possível uma “política do bem” que não seja apenas negociar com as imperfeições do homem, e, sim, uma

política que seja, ao mesmo tempo, educação para que o homem seja cada vez mais perfeito enquanto ser social e político. Nunca me convenceu, mas, sem dúvida, Rousseau se tornou um dos principais filósofos da política e o grande criador da tradição que desaguará em Marx, disputando com Locke a imagem de criadores de uma política moderna e progressista. Sendo Locke o liberal e Rousseau o de esquerda.

Iluminismo britânico

O Iluminismo britânico é bastante distinto do francês e muito mais essencial para minha formação naquilo que ela teve de positiva e não reativa a alguma ideia que considero um equívoco abissal, como o Iluminismo francês e a política da perfectibilidade de Rousseau. O Iluminismo britânico está longe de uma política de perfectibilidade. Ele segue descendente de uma linha direta de Locke. E por que Iluminismo? O que há nele que represente a modernidade no seu processo de construir uma sociedade “melhor” do que a passada? A resposta a essa pergunta nos levará aos três tópicos seguintes.

O que é uma sociologia das virtudes?

Uma das formas dessa busca racional em solo britânico será a tentativa de construir uma sociologia das virtudes, no entendimento de Himmelfard. Essa busca será alvo de vários filósofos britânicos, dos quais talvez o mais famoso tenha sido Adam Smith, mais conhecido pelos seus estudos econômicos. Adam Smith era, na verdade, um filósofo britânico típico da moral: sua preocupação principal era quais são as condições sociais, políticas e econômicas que interferem na geração de virtudes na população. Nada há de racionalismo aqui, mesmo porque Locke já havia limitado o conhecimento ao que é percebido pelos órgãos dos sentidos (limitados por definição), bem como

criado a noção de que faz parte do poder político ser limitado pela esfera privada do cidadão, do contrário seria uma má política. Portanto, o olhar para o tecido privado das relações, mesmo no espaço público não necessariamente institucional, já estava posto para a filosofia britânica desde o século XVII.

Outra referência importante para atenuar a tendência racionalista do outro lado da Mancha foi o cético David Hume, amigo pessoal de Adam Smith. Hume havia afirmado que nunca temos absoluta certeza acerca do mecanismo de causa-efeito, e que, na verdade, uma capacidade “natural” para criar hábitos cognitivos, afetivos e lógicos organizava nossa vida em sociedade e privada, e não a existência de uma relação de causa e efeito sólida como uma rocha. O famoso *hábito* de Hume se constituiu num conceito máximo do ceticismo moderno e contemporâneo. A partir daí fazer filosofia “racional” tornou-se fazê-la de forma a limitá-la ao que a experiência mostra, e cuidar para que a “crença” na relação de causa e efeito não assuma níveis de soberba destrutivos. Mesmo a crença na ciência fica atenuada num olhar humeano. Não é por acaso que Hume será visto como um fundador do pensamento conservador britânico, na medida em que essa tradição dará enorme valor aos hábitos e costumes e valor atenuado à razão e sua vocação à soberba moderna. Mas veremos isso mais adiante. Voltemos à sociologia das virtudes.

Fazer uma sociologia das virtudes é partir da tese segundo a qual o ser humano é dotado de um tato moral. Esse tato moral é de ordem afetiva. Esses afetos se organizam na dependência de como a vida social privilegia afetos morais virtuosos ou não. O próprio Adam Smith se perguntava se a vida comercial de sucesso não causaria danos à capacidade humana de ser benevolente, generoso ou corajoso. Já que a ganância era essencial para a produção de riqueza num sistema competitivo, fatos como esses não gerariam alguma forma de dano ao tato moral? Ou aos sentimentos morais, como falava Smith? Nos termos de John Stuart Mill (voltaremos a ele posteriormente quando discutirmos o utilitarismo), danos à faculdade de afetos morais?

Nesse âmbito é que as religiões serão tratadas pelos autores

britânicos – e isso serve de diferencial importante do Iluminismo britânico para o francês. Para os britânicos, as religiões são instituições que, na maioria dos casos, trabalham a favor da construção das virtudes. Assim como as escolas, as famílias e os governos. Diferentemente dos franceses, que queriam criar um novo mundo partindo da crítica, muitas vezes consistente, do mundo real, os britânicos olhavam para os mesmos problemas e queriam ajustar as instituições existentes para melhorar seu desempenho. Aqui se vê claramente a influência de Hume no processo. A sociologia das virtudes é uma atividade racional e empírica que analisa a sociedade, as pessoas e suas instituições, nelas buscando identificar como podem atuar melhor para gerar mais e mais sólidas virtudes. É uma tendência reformadora, e não revolucionária. Mais modesta do que a francesa, que acreditava ser possível criar um mundo do marco zero.

A crítica da política francesa da perfectibilidade em Edmund Burke: o nascimento do pensamento conservador britânico

Como vimos anteriormente, a política de Rousseau crê numa atividade produtora de perfectibilidade humana a partir da revolução e da educação baseadas numa natureza humana boa, mas acometida pela corrupção por conta da vida urbana, além de baseada na competição e no enriquecimento material. Para isso, deve-se mudar o mundo a partir da vontade geral do povo, que carrega em si esse poder redentor. Uma política que melhora o mundo, e não apenas o mantém numa condição um pouco melhor do que provavelmente seria. O pensamento britânico é mais modesto nas suas intenções e métodos.

Edmund Burke, no seu famoso *Reflexões sobre a revolução na França*, chama atenção para o fato de que a sociedade é uma comunidade de almas que reúne os mortos, os vivos e os que ainda não nasceram. O que quer dizer essa frase? Quer dizer que os mortos têm o que dizer acerca do modo como vivemos e decidimos a nossa vida. E por quê? Porque eles nos entregaram um mundo, logo, sabiam de

alguma forma o que faziam. A novidade do pensamento de Burke em relação à tendência francesa da política da perfectibilidade é justamente o “passado” no contrato social: não apenas o presente e o futuro, mas o passado tem algo a dizer. A sabedoria é toda dele. Isso representa uma ruptura com a ideia da perfectibilidade por ela ser progressiva e eliminacionista do passado, enquanto Burke pensa nos três tempos como um diálogo interno a nós e à sociedade. Levar em conta as palavras dos mortos é levar em conta os hábitos e desconfiar da nossa capacidade de decidir “sozinhos” o futuro. Portanto, a sociologia das virtudes permanece: é na atenção ao que foi estabelecido como hábitos e costumes que encontramos o rastro do modo de produzir virtudes, já que os mortos nos entregaram um mundo de pé e nós não temos certeza de que o faremos para nossos descendentes.

Outra observação importante de Burke é quando ele imagina a invasão dos aposentos da rainha Maria Antonieta pela turba jacobina. Ao destruir tudo e perder a reverência pela rainha, “eles descobririam que uma rainha é só uma mulher e que uma mulher é só um animal”. Essa passagem ficou conhecida como os alicerces da compreensão de moral como fruto da imaginação, e não da razão. Uma imaginação enlaçada em objetos estéticos (nesse caso específico, os objetos que pertenciam à rainha na sua intimidade) e afetos.

A crítica de Burke ao Iluminismo francês aparece na medida em que ele afirma que o que sustenta a vida moral não são regras de conduta (avança uma crítica a Kant e sua *Crítica da razão prática* que veremos a seguir) ou imperativos, mas a construção imaginativa a partir de experiências afetivas ligadas ao âmbito estético da vida; portanto, se jogadas contra um discurso racional, se dissolveriam como a carne humana em contato com ácido.

No exemplo da rainha, destruir a experiência imaginativa do que era uma rainha inatingível, via uma crítica racional política, os levaria a perceber que a diferença entre uma rainha e uma mulher comum era nada além do mistério associado à figura poderosa de uma rainha, e a partir daí a crítica os levaria à percepção desencantada de que uma mulher não passa de um animal (e a mulher aqui é um universal

representante da humanidade, não mera “questão de gênero”). A lógica ou a razão não sustentam a moral e suas interdições, mas a imaginação em ação.

O debate ético no Iluminismo

A virada do século XVIII para o XIX assistiu ao embate entre o iluminista alemão Immanuel Kant (na Alemanha se usa a expressão “esclarecimento” para o Iluminismo) e os iluministas britânicos Jeremy Bentham e John Stuart Mill (também conhecidos como os filósofos radicais ou utilitaristas britânicos). Nesse embate, apesar de reconhecer a brilhante ideia de Kant, tendo a concordar com os utilitaristas.

Kant e a ética dos imperativos categóricos

Kant, assim como Leibniz, tinha o sono atormentado. Se os gnósticos atormentavam Leibniz, o cético David Hume atormentava o sono de Kant. Para ele, o ceticismo, afirmando a sustentação da moral nos hábitos e costumes, abria as portas para a falta de justificativa absoluta da moral. Para Kant, ou sustentamos a moral em Deus, um absoluto em si (mas, a rigor, existem vários deuses...), ou encontramos uma sustentação absoluta noutro lugar. Esse lugar são os imperativos categóricos que ele criou.

Um imperativo categórico é um enunciado ético que afirma que a moral só é universal se for racional. E para ser racional, deve ser válida para todos, sem exceção, portanto, universal: um ciclo lógico de mútua dependência. Se você mora numa casa e todos lavam louça e você não, você não é ético. Daí a definição de imperativo categórico: aja de maneira que seu ato seja erguido em norma universal de comportamento. Kant entendia que só esse tipo de norma podia sustentar uma moral universal. Logicamente ele está certíssimo. A

questão é: em que medida é possível alguém nunca mentir e continuar sendo um humano com relações reais no mundo (nunca mentir é um exemplo famoso dado por ele de imperativo categórico)? Outro exemplo: é possível você sobreviver sem ser, em algum momento, meio para um outro fim? Kant entendia que jamais devemos usar um ser humano como meio, mas apenas como fim. Esse era um imperativo categórico essencial para ele.

A ética kantiana está muito alinhada com ideias como direitos humanos e propostas idealizadas de ética. Funcionam bem como reguladores sociais e de comportamento. Sem dúvida fundamentais. Mas tendo a suspeitar que sustentam o mercado de *compliance* no mundo corporativo e mesmo social. *Compliance* é herdeiro direto da ética kantiana: normas universais de comportamento. A posição kantiana (ética deontológica, como se diz no direito) tem vocação ao mercado jurídico, do ponto de vista prático e cotidiano. Seu caráter deontológico (*dever ser*) tem como objetivo moldar o comportamento, e, para isso, a falta da espada determina seu risco de fracasso. A introjeção da norma, supostamente, levaria ao comportamento ético. Mas, se pensarmos no tema das multas de trânsito, por exemplo, veremos que a mudança de comportamento funciona melhor com a coação. Portanto, a vocação da ética kantiana é o fortalecimento do mercado jurídico, formal e burocrático na sociedade moderna.

Uma coisa à qual Kant não dá atenção em sua ética é o que podemos chamar de *vida afetiva moral* ou o vínculo entre ela e o bem-estar. Para Kant, a simples busca do bem-estar podia danificar a vida ética, uma vez que ela estaria sempre voltada para a norma racional moral. É exatamente na reflexão sobre o vínculo entre vida moral, afeto e bem-estar que o utilitarismo britânico se especializará.

O utilitarismo e a primeira ética comportamental

A ética utilitária, me parece, coloca questões mais interessantes

para além de uma ética que é, na verdade, uma antessala do mercado jurídico. Primeiro, a atenção ao que eles chamavam de *recursos da natureza humana* para a realização de uma vida ética. Segundo os utilitaristas, o bem não é algo abstrato e dissociado das condições empíricas em que se dá a vida. Nesse sentido, por exemplo, seres humanos não dispõem de *recursos de comportamento* para sustentar uma vida moral que lhes cause sofrimento, agonia ou desespero.

O princípio de utilidade enunciado por Jeremy Bentham é o seguinte: o bem é a otimização do bem-estar e o mal é o domínio do mal-estar. Trata-se de uma ética encarnada na dependência do afeto e do bem-estar para que as pessoas ajam de modo a ampliar uma vida de maior qualidade em sociedade. Nesse sentido é a primeira ética comportamental: os utilitaristas não pensavam numa ética dissociada dos “limites” humanos como Kant. Ao invés de sua deontologia, a ética utilitarista é consequencialista. Isso quer dizer: um cálculo utilitário visa identificar quanto um tipo de ato produz maior ou menor bem-estar. O termo consequencialista se opõe ao principialismo deontológico kantiano. O resultado de um ato é seu caráter ético: se otimizou o bem-estar para uma maioria, é o bem. Nenhuma definição *a priori* do bem ou do mal presente no ato antes de sua consequência prática.

Bentham propõe uma tabela para “medir” a consequência ética de um ato, isto é, seu *quantum* de bem-estar: 1. Intensidade (quanto mais forte é o efeito de bem-estar produzido por um ato, melhor); 2. Fecundidade (um ato que produz outros atos de bem-estar é sempre melhor); 3. Certeza (cuidado para não causar mal-estar ao invés de bem-estar); 4. Pureza (quanto um ato é eficaz em ser só produtor de bem-estar, sem ambivalências no resultado); 5. *Remoteness* (quanto mais rápido o efeito de bem-estar, melhor) e 6. Duração (quanto mais tempo durar o efeito de bem-estar, melhor).

Já Mill proporá 4 chaves para pensar esses parâmetros morais em termos de comportamento humano: 1. Liberdade (quanto mais livre e responsável, maior o bem-estar); 2. Coerência ou racionalidade (ambientes onde pessoas coerentes atuam melhoram a disposição para o comportamento ético); 3. Imaginação (lembremo-nos de Burke

anteriormente e da imaginação moral como essencial na vida ética, seres humanos são seres imaginativos e sem isso a vida psíquica moral degenera) e 4. *Moral affection* , afetos morais (a vida moral é em muito afetiva, e não racional ou lógica).

O utilitarismo na sua radicalidade de propor cálculos de ações (as chaves acima serviriam de marcadores para as consequências positivas) sofreu inúmeros ataques ao longo da história da filosofia moral, devido ao vínculo entre bem-estar ou prazer e vida moral. Um deles veio do próprio Marx, que definia o utilitarismo como uma ética de merceeiro inglês. Mas a melhor, no meu entender, veio de Aldous Huxley no seu clássico *Admirável mundo novo* , no qual uma sociedade voltada à eliminação da dor, do sofrimento e do mal-estar desumaniza as pessoas, fazendo delas escravas de uma felicidade imediata compreendida como redução da capacidade de inteligência e de resiliência afetiva. No limite, uma perda de densidade no amadurecimento. A crítica de Huxley, guardando-se os limites de uma ficção distópica, pensada em um estado fascista (devido à época em que foi escrito, anos 1930), se revelou bastante sólida na medida em que vivemos num mundo muito utilitário e, por isso mesmo, escravo da busca de felicidade. A velha máxima de que o sofrimento é parte da vida parece aqui mostrar seu peso: pessoas excessivamente voltadas à felicidade e ao prazer, aparentemente, determinam uma sociedade de pessoas infantilizadas. Ninguém em sã consciência negaria tal traço do mundo contemporâneo.

Romantismo

O Romantismo foi um movimento literário e filosófico cujo epicentro foi a região mais tarde conhecida como Alemanha, iniciado na segunda metade do século XVIII, e que “durou” até fins do século XIX. O Romantismo se caracterizou como o primeiro grande mal-estar relacionado à modernização e sua lógica da eficácia, instrumentalidade e produtividade. Enfim, um mal-estar com a *reificação* (coisificação) da vida.

Devo confessar que, particularmente, reconheço o caráter patológico do Romantismo, mas, ainda assim, ele marcou definitivamente minha visão de mundo e dos homens e mulheres que nele vivem.

O mal-estar romântico

O mal-estar romântico é um sentimento de que o mundo como deveria ser acabou. Que mundo é esse? A rigor, ele nunca existiu. Esse mundo foi “localizado” como sendo o passado, a Idade Média ou a Grécia, ou ainda a natureza. Essa tendência regressiva do Romantismo (ir contra o presente ou o futuro, e ir contra a cidade, a sociedade ou a técnica) levou os românticos a idealizarem um passado, suas pessoas, a natureza e os povos que nela viveram ou vivem. A tese básica do Romantismo é que a vida verdadeira, e não a razão, habita o coração e os afetos, sendo a razão instrumental burguesa a razão considerada por ele.

A melancolia e o amor impossível são as melhores imagens arquetípicas do Romantismo. Não há lugar no mundo para o amor verdadeiro e para uma alma profunda e não estratégica. Com esse mal-estar, o Romantismo foi profundamente criativo na sua crítica à modernização, movimento esse que dá frutos até hoje.

Haveria ainda hoje esse mal-estar? As opiniões se dividem. Zygmunt Bauman parecia achar que sim, e o caráter líquido da modernidade nada mais era do que sua natureza hostil à necessidade de uma vida sólida com relações humanas e de trabalho que não fossem solúveis em água. Já Theodor Adorno entendia que não há mais lugar histórico para o mal-estar romântico “de raiz” ou autêntico, devido à mercantilização de tudo. Quando uma rádio faz um “concurso” para acertar quantas vezes tocou determinada música, e o vitorioso ganha um final de semana em Tiradentes (cidade colonial chique) com acompanhante e vinho harmonizado, ou quando um empreendimento

promete entregar pôr do sol todos os dias, o mercado já capturou o mal-estar romântico e o transformou em produto. A publicidade sabe disso há muito tempo: comerciais trabalham frequentemente com a promessa de superação do esmagamento da vida pela lógica da eficácia e produtividade. Dos bancos e seu “humanismo diamante” às escolas e à promessa de “produzir” crianças sem esse mal-estar.

Ainda que tenda a concordar com Adorno na sua crítica ao Romantismo contemporâneo, não há dúvida de que sintomas do mal-estar romântico persistem em nosso mundo: depressão, ansiedade, desorganização dos mais jovens quanto à relação entre trabalho, vida afetiva e sentido da vida são exemplos das faces contemporâneas desse mal-estar. Talvez, claro, esse mal-estar tenha sido redefinido, na medida em que vivemos noutra época e o processo avançou muito. Por exemplo, não há mais um passado medieval presente nas cidades ou uma natureza “pura” em lugar algum, por isso a atitude comparativa e utópica perde fôlego e lança a esperança romântica quase a surtos de retardo mental. Penso que abandonar a dicotomia Bauman/ Adorno pode nos ajudar a entender onde está esse mal-estar hoje e como ele age. Minha hipótese é que sua estrutura se mantém a mesma: horror à vida estratégica na qual a pessoa deve pensar o tempo todo no sucesso, na carreira e na produtividade. A consciência da impossibilidade de relaxamento enlouquece a todos. E mais: o aumento do acesso à informação nos torna quase todos paranoicos com as mudanças e os riscos do “progresso”. Mas as formas de manifestação desse mal-estar são históricas: o próprio desgosto com a vida, tão comum hoje em dia nas camadas mais jovens da população, assim como o desespero com relação ao futuro, é indício grave de que a modernidade continua gerando seus sintomas, ainda que todos tenhamos que fechar os olhos e seguir sobrevivendo, inclusive porque um dos traços do progresso é oferecer como opções contrárias a ele tornar-se um *loser*, um louco ou um reacionário, nenhuma delas muito atraente. O progresso é totalitário.

O que a filosofia e a literatura “aprenderam” com o Romantismo? Começemos pela filosofia.

No tocante à filosofia, a Alemanha (que ainda não existia na época como Estado constituído) gerou um “movimento” que ficou conhecido como Idealismo. Os filósofos idealistas produziram grandes sistemas metafísicos elaborados, relacionando ideia (como agente absoluto da realidade) e natureza e/ou história. O cruzamento do Idealismo alemão com o Romantismo é profícuo, mas pouco me marcou. A fronteira do Idealismo próximo ao Romantismo é que influenciou minha formação. Mais especificamente, o filósofo Schelling e sua intuição sobre o inconsciente.

O Romantismo ficou conhecido como o criador da psicologia profunda e da ideia de um inconsciente como uma dimensão agente em nossa vida psíquica, mas desconhecida por nós. Esse conceito, como todo mundo sabe, criará a psicanálise, anos depois, com Freud, e a psicologia analítica com Jung. Para os românticos, a razão não esgota a vida interior do homem, e, portanto, sua ação. Ao contrário dos iluministas, para os românticos é a vida “irracional” que determina a realidade humana. Essa concepção de vida “irracional” não significa propriamente uma vida sem razão, mas sim além da razão, por isso alguns preferem termos como *extraracional* ou *suprarracional*. O fato é que essa característica nada tem de ignorante, estúpida ou limitada, pelo contrário, o Romantismo entenderá que toda a produção da vida cultural profunda (mitos, religiões, símbolos etc.) é fruto muito mais dessa dimensão não racional do que da capacidade geométrica do homem. Esse inconsciente “coletivo” determinará a história e a identidade dos povos, para além de planejamentos racionais.

Quando Schelling afirmou que no plano mais fundo da alma reside uma melancolia profunda, inconsciente, da qual tudo provém como produção humana, e a partir da qual toda forma de conhecimento é criada, ele apontava a importância que as dimensões emocionais, não eficazes ou voltadas para a produtividade burguesa, tinham na vida interior. Com isso fundou todo um campo de intuições que organizava o mal-estar romântico de forma profícuo, para a filosofia de sua época e

posterior. Schelling percebeu que algo não consciente agia em nossa ação, e que esse “algo” era de ordem afetiva e não ideacional. Com isso, ele encaminhou muito do debate posterior quando pensamos em conceitos como subjetividade ou vida psíquica.

Outro conceito que será fundamental no Romantismo é o de autenticidade. O filósofo que melhor o sintetizou foi Søren Kierkegaard, que veremos no próximo capítulo. Mas, por enquanto, podemos adiantar que, para um romântico, a autenticidade é mais importante do que a felicidade, a riqueza ou o sucesso, porque a autenticidade fala de quem você é, e não de quem gostariam que você fosse. Voltaremos a ela na sequência.

Já na literatura, o Romantismo atravessou as fronteiras da futura Alemanha e fez escola na Inglaterra, na França e mesmo no Brasil. Dentro desse continente, vale a pena lembrar uma obra capital, considerada a primeira a trazer toda a sintomatologia romântica: *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe, de 1774. Outra que comentaremos, que muito impactou minha visão da vida afetiva, é *O morro dos ventos uivantes*, de Emily Brontë.

Werther carrega a marca medieval do amor impossível. Os românticos entendiam que só homens e mulheres medievais eram verdadeiros, já que os modernos, todos, só pensavam em sucesso material e estratégias para atingi-lo. Por isso, os contos medievais de amor cortês, como ficaram conhecidos no século XVIII, serviram de matriz para histórias de amor impossível no período romântico e, por tabela, marcaram profundamente a concepção contemporânea de vida amorosa, que pode, de repente, deixar de existir, mas essa é outra história. O jovem Werther ama Charlotte, que se casa com outro ao longo do romance. Mulher virtuosa, não trai o marido, apesar de passar dias e dias caminhando pelos bosques discutindo com Werther todo tipo de assunto filosófico e amoroso, a natureza da alma e o sentido da vida. Ao final, quando ele se mata de tristeza – pelo fato de que ela não abandonará o marido por ele – e ela fica sabendo do suicídio de seu querido amigo, você que está lendo o romance descobre que Charlotte amava Werther, e não o marido. A ideia de que no mundo não há lugar

para o amor verdadeiro, e que só pessoas autênticas são capazes de morrer pelo que são e sentem, será muito valorizada pelos românticos, como tão bem mostrou Isaiah Berlin em seu *Raízes do Romantismo*. Diante do imperativo da vida estratégica, o romântico valorizará quem vive pelo que sente, nas palavras de Steve Jobs, “*follow your heart*”. Veremos mais dessa autenticidade no capítulo seguinte quando virmos Kierkegaard e o nascimento da filosofia da existência.

Já na obra de Emily Brontë, os personagens Catherine Earnshaw, mais tarde Linton, e Heathcliff vivem um amor cheio de desencontros devido à diferença de classes sociais. Ela, filha de um senhor de terras falido; ele, um menino cigano adotado pelo pai dela e, depois da sua morte, transformado em criado miserável pelo filho do senhor Earnshaw, que o detestava. O amor de Cathy Earnshaw pode ser melhor descrito por ela mesma, quando diz que Heathcliff queima sua alma como uma chama incandescente e que seu amor é como as raízes do mundo, que o sustentam e não se transformam com o passar das estações do ano. Entretanto, Cathy se casa com Edgar Linton, um bom homem, de sua classe social, mas não falido, e Heathcliff vai embora, enriquece e volta para se vingar de sua amada infiel. Compra a propriedade dos Earnshaw, do irmão bêbado e falido de Cathy, e passa a atormentá-la, levando-a à morte por profunda tristeza, durante o parto que deu sua filha à luz. Cathy nunca fora feliz de fato com Edgar, apesar dos esforços deste.

O amor dela por Heathcliff a destruiu, e a partir da sua morte, o fantasma de Cathy o perseguirá, por décadas, até, também, levá-lo à morte. Ambos pereceram por não conseguir sobreviver a um amor selvagem como os ventos que assolavam a região. Os personagens de *O morro dos ventos uivantes* são típicos do Romantismo, na medida em que não se destacam por grandes virtudes morais, mas pela intensidade com que sofrem a vida. Ela se casa com Edgar Linton por dinheiro e posição social, mas não consegue ser feliz porque ama desesperadamente Heathcliff, que por sua vez jamais a perdoa e a leva à morte por desespero e melancolia. Ele, tampouco, será feliz na vingança, porque sua vida era Cathy, e sem ela restará apenas um coração vazio e cruel. Os heróis aqui não são pessoas que marcam pelo

alto caráter ético, mas por sofrerem da autenticidade de afeto que os determina e os arrasta pela vida, até a morte. Cathy nem na morte repousa, porque volta para atormentá-lo (como ele lhe pede ao pé de seu túmulo), até levar Heathcliff à morte.

Por que haveria uma dialética entre o Iluminismo e o Romantismo?

A primeira resposta para essa pergunta é: porque a modernidade não conseguiu integrar de forma plena, como dizíamos anteriormente, esses dois polos “opostos” da sua experiência fundante nos séculos XVIII e XIX, que foram o Iluminismo e Romantismo? É comum se dizer que existe uma dialética entre Iluminismo e Romantismo na base da modernidade. O que seria essa dialética? Veremos logo. Mas, antes, vale lembrar que falar nessa dialética talvez seja uma forma mais sofisticada de voltarmos ao tema da bipolaridade da modernidade que estabelecemos como nossa hipótese organizadora desse capítulo. A modernidade é iluminista e romântica de uma só vez, e isso determina sua constante condição patológica, quando não febril. Se integração é o sonho de consumo de tudo que é dialético, a modernidade não me parece ter integrado brilhantemente nenhum dos seus elementos em conflito. Mas ela, sim, tem feito um esforço enorme para compreender seus próprios fundamentos.

A dialética hegeliana

A dialética é um marco na filosofia moderna e vai determinar muito do que entendemos por modernidade. Sua primeira marca será seu entendimento de que a história tem um sentido e esse sentido é racional, quando apreendido dialeticamente. Essa intuição hegeliana de sentido histórico processual será fundamental para a identidade moderna. Dialética aqui significa um processo através do qual o Espírito absoluto (uma espécie de Deus imanente que se desenvolve ao longo do tempo, mas não se apegue muito a esse “deus” de Hegel que pouco importa

aqui, aliás, como tudo mais que é metafísico sempre de pouco uso para mim) se desdobra nas várias fases da história, desdobramentos esses que se dão por conta da atividade do homem e dos povos ao longo de suas vidas, perfazendo um sentido ao final. Mesmo as agonias que passamos, quando vistas à luz do processo dialético, ganham a cor da coerência ao longo do tempo, não apenas pessoal, mas também histórico, social e político. Esse processo se constitui pelos instantes dialéticos, positivo e negativo, ou *tético* e *antitético*, ou tese e antítese (tudo sinônimo), para chegar a uma síntese, que, por sua vez, gerará uma antítese, enquanto tese que é. E assim vai até a síntese final, o melhor mundo histórico possível, numa espécie de teodiceia revisitada.

Mas o que isso significa na prática? Significa que para Hegel a história se desenvolve aos “solavancos”, mas esses solavancos são racionais. Uma época gera contradições, que se constituirão no momento antitético, instante negativo do anterior. Após um conflito entre esses dois momentos, forma-se um terceiro momento, que é a síntese dos dois anteriores, sempre mais evoluído e melhor, “retirando o que há de bom nos dois anteriores”, numa versão motivacional da coisa. Essa percepção essencialmente positiva da história é tipicamente burguesa na sua necessidade de acreditar que vale a pena investir porque as coisas vão sempre melhorar.

Hegel nos ensinou que a filosofia deve sempre olhar para o momento negativo da dialética, ou seja, ali onde o mundo falha na sua saga de progresso. Mesmo que para Hegel essa negatividade tenha sempre estado a serviço da positividade integrada última, a proposta é clara: a tarefa da filosofia é manter vivo o olhar de quem não acredita, plenamente, no mundo, não igual, mas próximo tanto do olhar trágico quanto do olhar gnóstico, do olhar cético e do pessimismo antropológico jansenista, ainda que sem sua teologia da graça e do pecado, claro. A dialética hegeliana formou algumas das melhores mentes nos projetos de perfectibilidade da história, da política e da sociedade. Eu, de minha parte, nunca acreditei na perfectibilidade, e é por isso que em termos de dialética hegeliana sempre ficarei naquilo que mais tarde, ao chegar a Adorno, entendi que era a dialética negativa, da qual nunca consegui de fato sair, como método lúcido de crítica ao mundo em que vivemos.

Kant e Hegel: os pais da razão moderna

Para encerrarmos esse capítulo e fecharmos, ainda que de forma introdutória, essa dialética da modernidade, acho interessante seguir, brevemente, Habermas em seu livro *O discurso filosófico da modernidade*, no qual ele discute a razão em Kant e Hegel. Para Habermas, esses dois filósofos são os pais da filosofia na modernidade. Por quê?

A hipótese de Habermas é bastante sintética, e por isso mesmo elegante, mas poderosa, no modo como ela diferencia a filosofia moderna das suas ancestrais. Segundo Habermas, o que caracteriza a razão moderna é a busca da sua autofundação e sua autoconstituição na dinâmica histórica interna (a dialética hegeliana). Enquanto a razão antiga e medieval buscava na metafísica ou na revelação bíblica sua fundamentação, a moderna buscará “em si mesma” os fundamentos de sua *autopoiesis*, e, por isso mesmo, ela é muitas vezes claudicante, incerta, e um “*work in progress*” contínuo.

Kant teria percebido que, por mais imperfeita que seja a razão lógica humana, não há nada além dela se quisermos entender o modo como vemos o mundo ou como fundamos nossos valores (os tais imperativos categóricos que vimos antes). Não vamos encontrar nada além da nossa própria capacidade de identificar procedimentos lógicos racionais e humanos para organizarmos nossa vida, nosso mundo e nossa sociedade. Não há como esperar qualquer outro fundamento que não seja humano e ao alcance de nosso pensamento.

Já Hegel busca no caráter histórico-temporal o fundamento para a própria razão e sua relação com o mundo. Hegel pensava que, com o tempo, tudo “*falls into places*”, e o todo será coerente. Mas, diferentemente de Kant, Hegel não pensava que num dado momento histórico em que vivemos dispomos de todas as informações necessárias para fundamentarmos o mundo de forma racional. Há que

organizar os eventos passados num processo racional que se dá no tempo, por isso seu “racionalismo” é histórico.

Se Kant apostou num presente em que a razão identifica sua categoria de operação de uma vez por todas, e assim fundamenta a filosofia moderna na busca de juízos universais absolutos, ao alcance do entendimento humano, Hegel defendeu que, para chegarmos a uma sustentação racional da modernidade e do homem, era necessário identificar a força racional por detrás da história, e com isso tornar todo o real racional. Nesse caso, a própria razão só é plenamente racional ao longo da história, que é a sua própria história.

CAPÍTULO 6

FRAGMENTOS DO CONTEMPORÂNEO

Por que fragmentos?

O mundo contemporâneo já foi descrito como fragmentário várias vezes. Minha opção por apresentar o meu percurso contemporâneo na forma de fragmentos segue duas razões básicas. A primeira, estética: percebo nosso mundo como despedaçado. A segunda, metodológica: devido à vastidão do período e ao fato de que já escrevi, escrevo e escreverei muito sobre o mundo contemporâneo, optei aqui pela “forma verbete”. Vamos a eles.

Os contemporâneos do século XIX

O mundo contemporâneo não nasceu com o século XX, nasceu a partir de transformações que se instalaram ao longo do século XIX, não só no plano material, mas também no mundo das ideias. Entre muitos, alguns autores,

filósofos ou não, determinaram o mundo contemporâneo em que vivemos, assim como o que nesse mundo foi essencial na minha formação. Vejamos alguns deles.

Darwin

Charles Darwin era o que na época se chamava de naturalista, alguém voltado ao estudo da natureza, e não da metafísica ou teologia. Em 1859 publica seu *A origem das espécies* e em 1871, *A descendência do homem*, livro no qual aplica sua tese da seleção natural. A teoria darwinista até hoje causa grande impacto em pessoas religiosas, e o crescimento do chamado criacionismo é um exemplo dessa estranha batalha entre um corpo de conhecimento que tem evidências a seu favor e um outro que mistura uma bela poesia acerca da ordem no cosmos com uma pitada do *primeiro motor* de Aristóteles e o “Gênesis”, primeiro livro da Bíblia.

Darwinismo é definido pelo próprio Darwin da seguinte forma (faço uma síntese do texto, mas mantenho o espírito de forma absoluta): “É razoável imaginar que houve uma batalha pela sobrevivência entre as espécies, já que a maioria desapareceu e o planeta não explodiu de tantas espécies ao longo dos milhares de milhões de anos da Terra. Essa luta (*struggle*) foi vencida por quem possuía alguma característica que foi passada para sua prole e assim sucessivamente. Por sua vez, quem atingiu a idade reprodutiva e reproduziu, sobreviveu; chamei esse mecanismo, para ser breve, de seleção natural”.

Seleção natural é uma daquelas teorias que descrevem um universo imerso na contingência e na batalha pela sobrevivência. Para mim, trata-se de uma ópera em que o pó, em nós, atingiu a consciência de ver a si mesmo. O modo como espécies sobreviveram ao massacre perpetrado pela própria natureza (a mesma que os veganos creem ser uma fofa), levando à frente certas características que garantiram seu futuro e o futuro de seus descendentes, contra tudo e contra todos, me pareceu muito verdadeiro quando entendi o processo. A cegueira do mecanismo (não há ninguém regendo a seleção natural, apenas a interação mecânica entre as partes que vivem no mesmo habitat) me impressionou. Somos frutos de um processo cego e elegante que privilegiou caracteres randômicos, mas que se adaptaram ao meio, por sua vez também randômico. A contingência sempre me encantou, desde a tragédia. A teoria darwinista é uma tragédia.

Um grupo que resiste ao darwinismo, e não é feito de criacionistas

reacionários, é aquele das ciências humanas, porque considera o darwinismo machista e opressor. A ideia de que tenhamos determinantes genéticos no comportamento enlouquece a moçada que acredita que o coração da nossa identidade está na política de banheiros e sua histeria de gênero. A verdade é que comportamentos de homens e mulheres podem ser, em alguma medida, estabelecidos por herança de comportamentos geneticamente determinados e adaptados. Por exemplo, qual a razão de a maioria das mulheres não se interessar por homens fracos, covardes e incompetentes? Talvez porque aquelas que se interessavam por homens que as colocavam na frente do predador não sobreviveram. As que sobreviveram foram, justamente, aquelas que preferiram homens que enfrentavam os predadores e as protegiam, bem como a sua prole, contra os predadores. Com o tempo, confesso, perdi um pouco a paciência de explicar o óbvio para o povo das ciências humanas que insiste em querer dizer que detonar Deus com o darwinismo é bonito, mas reconhecer traços biológicos em homens e mulheres não. Às vezes, suspeito que haja um quê de mau-caratismo em muita gente das ciências humanas. Talvez por vir da medicina, eu tenha pouca paciência para o blá-blá-blá do povo que afirma que tudo é construção social. Quem sabe um dia até o câncer seja, por eles, definido como uma construção social.

Marx

Não sou marxista nem nunca fui. Talvez por ter sido pai muito jovem e ter me casado muito cedo, percebi que havia uma falha de caráter em boa parte das pessoas de esquerda quando ainda estava na faculdade de medicina. Mas o materialismo histórico é um dos métodos mais elegantes inventados para pensar a sociedade, suas relações e os seres humanos. Com isso não quero dizer que se pode “prever” o comportamento das pessoas a partir do modo de produção, e com isso prever o futuro, como fez o próprio Karl Marx, e errou feio. Quero dizer que o método materialista funciona razoavelmente bem para entendermos como as coisas funcionam no mundo e na vida das

peças, em alguma medida, ainda que numa forma um pouco mais “suave” do que aquela defendida pelo velho Marx.

A mim o materialismo histórico ensinou a olhar para as condições materiais de produção da vida, antes de afirmar algo sobre o curso da vida. Por exemplo, é inegável que grande parte das transformações que as pessoas vivem hoje aconteceram porque mudaram as condições de produção da vida nos últimos anos. Vejamos alguns exemplos básicos.

O fato de as pessoas viverem cada vez mais (devido às mudanças das condições materiais, sanitárias e da saúde) amplia o vazio de sentido da vida. Quando se morria cedo, e a vida era muito atribulada, pensava-se pouco. Logo, o fato de as pessoas hoje se deprimirem com frequência é, em muito, fruto do enriquecimento material e da longevidade. E mais: antes ancião era sinônimo de sabedoria, hoje as pessoas acham que sabedoria só existe se souber usar o WhatsApp.

O custo da vida é cada vez mais caro. As mulheres têm cada vez mais opções de vida, além da maternidade. O próprio mercado não pode abrir mão da mulher como agente produtivo, logo, menos filhos, inclusive porque são muito caros. Esses poucos filhos caros ficam mais solitários, viciados em aparelhos como iPads e celulares e tomam mais remédios para encherem menos o saco de mães e pais com carreiras pela frente. O mercado de psicólogos e psicofármacos cresce graças a isso, as teses e teorias sobre o estado dos jovens também aumentam e impactam escolas e universidades, consultorias psi são criadas. Muitos desistem dos pestinhas e optam por *pets*. Algumas pessoas perguntam: de onde vem essa maior sensibilidade em relação aos animais? Vem do fato de que eles duram menos, são mais baratos e menos ambivalentes em sua afetividade. Ao invés de filhos, as condições materiais “empurram” você para os *pets*, e um dia você acorda chorando de amor por eles e delegacias são criadas para defesa deles. Nada contra os bichinhos, adoro cachorros desde a infância, antes da “moda”, mas é óbvio o impacto das mudanças das condições materiais de vida sobre a economia dos afetos neste caso.

Mais um. A acessibilidade da informação fez os seres humanos cada vez mais paranoicos, e cheios de opiniões sobre coisas de que nada entendem. Até os médicos entendem menos das doenças do que usuários do Dr. Google. E não vai melhorar. Inclusive porque quando os algoritmos entrarem no mercado, a própria noção de que pessoas um dia faziam diagnóstico vai soar como iluminar ruas com candeeiros a óleo de baleia.

E por último. Fala-se muito dos progressos sociais em direitos humanos. Do ponto de vista da produção material da vida, direitos humanos são caros como bolsa Prada. Se a riqueza dos mercados acabar, os homens voltam a se matar e as mulheres a morrer de parto, para além de qualquer blá-blá-blá de teoria de gênero ou patriarcalismo. Direitos humanos são luxo.

O método materialista, na versão “light” de que tratei anteriormente, é extremamente eficiente para não se viajar na maionese sobre o “preço das coisas”, como dizem os franceses. A elegância do método ilumina o mundo para que não nos percamos na ilusão de que exista “amor sem dinheiro”.

Kierkegaard

Se tem um conceito que marcou a filosofia contemporânea foi o de angústia de Søren Kierkegaard. Anunciado por Pascal, como vimos anteriormente, angústia se tornou uma das “substâncias” da alma contemporânea. Na filosofia da existência, criada por ele, e conhecida como existencialismo, a existência precede a essência, isto é, a existência não tem um sentido em si. Mais uma vez essa temática se repete na minha formação.

No esquema de Kierkegaard, ficamos tentando escapar da angústia por três métodos básicos. O estágio estético é a tentativa de ser feliz fugindo da angústia experimentando sensações, sexo, comida,

bebida e, hoje diríamos, consumo. O autor se refere a esse estágio como don juanismo, lembrando o velho Don Juan, que de tanto pegar mulher, uma hora cansa delas. As sensações não vão salvar você da angústia. O segundo é a tentativa de fuga pela ética: se você for uma pessoa do bem, não se afogará na angústia. Erro crasso: primeiro porque, aliás, como a Bíblia já dizia, não há teologia da retribuição do judaísmo: você pode fazer o bem e se dar mal! Uma vida ética não salva você do risco de perder o sentido dela. O terceiro estágio é o religioso doutrinário. A adesão a uma igreja tampouco te salvará: as igrejas são instituições burocráticas, hipócritas e econômicas. O religioso 2, como ele chama, é o salto na fé. Esse salto é, antes de tudo, na angústia. O problema com as tentativas de fugir da angústia descritas antes é que ao falharem caímos no desespero. No desespero de que não haja esperança de sobreviver à angústia. Mas há esperança: aceitando que não há vida sem angústia e que o sentido da vida está há muito perdido, devido às transformações materiais descritas anteriormente, que garantiram um enorme espaço de tempo para nos afundarmos em perguntas que nunca terão respostas.

Para Kierkegaard, como para todos que seguirem seu “credo existencialista”, como Sartre, a única forma de viver sem desespero é desistir da felicidade e viver autenticamente, sem se iludir ou negociar com as falsas esperanças ou falsas versões de si mesmo.

Nietzsche

Eis um filósofo trágico por excelência. Afora a sua dimensão um tanto *teen* de propor um super-homem que jamais existirá, Friedrich Nietzsche acerta em cheio, ao meu ver, quando descreve o ressentimento como centro da personalidade medíocre do rebanho. O vínculo entre o ressentimento como afeto universal e as formas de religião, moral e metafísica prenuncia uma sociedade de ressentidos que as mídias sociais trouxeram à tona.

O ressentimento em Nietzsche aparece como afeto do abandono cósmico, percebido pelo homem quando ele toma consciência da indiferença do universo para com ele. Feito de pedra e areia, o universo nada mais é do que um vazio de ser sem consciência. O homem, um acidente da matéria, se recusa a viver essa condição de acidente, querendo se afirmar como necessário. Para tal, sonha com entidades imortais que se importam com ele, sonha com um mundo em que as coisas são imutáveis e perfeitas, sonha com valores que garantiriam a bondade no mundo. Nada disso se sustenta, apenas o rancor e o ressentimento de ser um abandonado.

O salto para fora do ressentimento é que levaria o homem à condição de recuperar o tesão pela vida, o *Eros* do qual fala o autor. Seu modelo é o herói trágico que enfrenta a falta de sentido com coragem e, por isso mesmo, se torna fonte de valor para si mesmo, na medida em que perde o medo de ter medo. A proposta nietzschiana quando dissociada do seu caráter utópico é uma poderosa filosofia contra o medo. Não se perde o medo porque nos convencemos que não há razões para se ter medo, mas quando mesmo tendo razão para se ter medo suportamos a vida cotidiana. A esperança trágica nasce desse hábito de não ceder ao pânico.

Dostoiévski

“Se Deus não existe, tudo é permitido.” A frase de Ivan Karamázov, “o meu filósofo”, como dizia o próprio Dostoiévski sobre seu maior personagem niilista, enuncia um dos grandes dilemas da filosofia: se não há fundamento absoluto da moral, ao final, tudo é permitido. O niilismo ainda é a melhor resposta para o relativismo de butique que assola nosso mundo *fashion*. Fiódor Dostoiévski me ensinou quanto o próprio niilismo pode ser uma ferramenta poderosa contra os que brincam de niilistas. Mas o russo também me ensinou algo maior: os sentidos da culpa e do perdão, e que, de Deus, deve se falar pouco e discretamente. Talvez um dos grandes pecados das religiões seja falar

demais de Deus (claro que me refiro à tradição monoteísta abraâmica). Se o impasse da constatação niilista de Ivan em Dostoiévski atinge o máximo das consequências psicológicas, sociais, políticas e éticas, a superação desse mesmo niilista também nos chega pela pena do grande autor russo.

No conto “O sonho de um homem ridículo” vemos um personagem à beira do desespero niilista que decide se matar. Na noite em que vai andando para casa e decide se matar, uma menina puxa sua mão pedindo que ele ajude a sua mãe, que está à beira da morte. Nosso anti-herói ridículo empurra a menina e a ignora, afinal, aquela seria a gloriosa noite em que ele iria realizar o ato mais sublime que um homem “sábio” como ele podia realizar: afirmar-se livre, negando a vida, suicidando-se, e, com esse ato, silenciar um mundo de idiotas, crentes em valores insustentáveis, imersos na estupidez bovina da busca da felicidade.

No momento exato em que vai se matar, cai no sono e dorme. Sonha que foi levado a um planeta numa estrela. Lá, pessoas o recebem sorrindo de modo simpático e doce. Após alguns instantes, começa a se sentir mal diante de toda aquela “paz” e aparente felicidade. Tenta se comunicar, mas as pessoas apenas sorriem de volta. Na sua fúria para entender onde estava, cria uma hipótese: aquele seria outro paraíso, com a diferença clara de que aquele dera certo e o nosso não. Afinal, depois de insistir, consegue falar com uma das pessoas. A partir daí as pessoas, até então doces e sorridentes, começam a se matar para também falar com ele. Desesperado pelo que causara, nosso homem ridículo acorda. Ao acordar, se dá conta do que se passara no sonho: ele fora a serpente daquele paraíso. Desiste de se matar, se levanta e vai procurar a menina.

Dostoiévski nos ensina que, contrariamente à boçalidade atual do paradigma motivacional e do *coaching*, não se combate a melancolia com a negação desta, mas com o reconhecimento da verdade desta mesma melancolia. O niilista deprimido descobre que ele era responsável pelo estado miserável do mundo, e não a parte “nobre” desse mundo, e, com esse *insight*, recupera o vínculo com o mundo (vai procurar a menina). O sentido profundo do cristianismo de Dostoiévski

está na constatação de que não se responde ao niilismo com a tentativa de uma articulação lógica, mas com o cerne da experiência do afeto fincado no reconhecimento da autonomia para o mal. Só a partir daí se recupera a autonomia para o bem. Nesse sentido, ainda que distante da posição dos iluministas britânicos – que Dostoiévski conhecia –, o russo reconhece o primado da experiência do afeto para a vida moral. O reconhecimento da responsabilidade pelo mal no mundo traz consigo a possibilidade da redenção, porque destrava a armadilha da vaidade – como Agostinho dissera.

Não acredito que Kant responda bem ao ceticismo de Hume. Penso, no entanto, que Dostoiévski compreendeu muito mais fundamentalmente a vida moral (por isso Freud o considera um grande “psicólogo”) do que a imensa maioria dos filósofos. O problema do niilismo é a destruição da confiança no mundo, e essa confiança só é recuperada, talvez, depois de perdermos a confiança em nós mesmos. Aparente contradição: são os outros que nos salvam de nós mesmos.

Os contemporâneos a partir do século XX

São muitos os autores importantes no século XX e que me influenciaram. Escolhi alguns, não só por sua importância para a história do pensamento contemporâneo como um todo, mas porque cada um deles me legou alguma forma de intuição fundamental para eu montar minha caixa de ferramentas filosóficas na luta pelo entendimento do mundo em que vivemos. Descrevo aqui, em poucas palavras, algumas das ideias desses contemporâneos.

Bergson

Henri Bergson caiu no esquecimento. Dediquei um mestrado a ele. Mas, entre todos os seus conceitos, um me parece uma excepcional

sacada: sua ideia de dois eus. O primeiro eu é o superficial, pragmático, que vive cuidando da “inserção na matéria” e realiza a vida. O segundo é o profundo, distante da eficiência material, voltado para a intuição estética e espiritual. A civilização moderna é um exemplo de hiperexcitação das categorias pragmáticas da vida psicológica, e cobra seu preço. A vida dissociada do eu profundo implica um empobrecimento da existência para além da atitude estratégica. Os tons românticos são evidentes. Na prática, esse eu profundo bergsoniano nos ajuda a entender que boa parte da saúde está em não se ocupar com as estratégias da saúde, e que a dimensão espiritual é, ela mesma, um descolamento do egoísmo da sobrevivência.

Freud

Freud e o sexo, todo mundo pensa. Algumas ideias de Sigmund Freud me formaram. A afirmação de que a vida sexual não é passível de uma política pública de saúde sexual, pois o sexo é o lugar onde todos falhamos em sermos civilizados e felizes. A pulsão de morte como um instinto autodestrutivo com o qual devemos tomar cuidado: ninguém deve ser bom demais, senão fica mais perigoso do que a maioria. E por último, e não menos importante, a percepção de que a civilização cobra um alto preço: o mal-estar.

O vínculo entre a civilização e a infelicidade me parece uma grande sacada de Freud. Na teoria, a repressão da libido é essencial para estarmos “bem” em grupo, a começar pela família. Mas o fato é que essa repressão acaba desvelando que ser feliz é algo que “não faz parte dos planos do Criador”, como diz o próprio Freud, porque não existe homem feliz, existe apenas homem psiquicamente desorganizado, ou em que a repressão fez um bom trabalho e “ele consegue amar e trabalhar razoavelmente”. Freud é um Maquiavel da psicologia: zero idealização, por isso ele sempre sofre críticas do povo da perfectibilidade.

Mas o que mais me impressiona é que mesmo entre os psicanalistas freudianos atuais, a máxima que afirma que a repressão da libido é condição da condição civilizada infeliz passou a ser vista como uma situação que existe apenas por conta de uma política patriarcal. O mundo contemporâneo e seu debate acerca dos “gêneros” é a prova de que fugimos do sexo e da diferença sexual. O mundo decidiu que não existe diferença sexual. Se Freud voltasse ao mundo hoje, chegaria à conclusão de que sua terapia não adiantou nada e de que as histéricas eram mais livres do que as feministas e suas vítimas, as emancipadas de hoje.

Adorno

Entre todos os marxistas, Theodor W. Adorno é aquele que mais me chamou a atenção. Sua dialética negativa descreve o máximo que conseguimos como crítica do mundo. A ideia me parece insuperável. Para além do pessimismo que se costuma associar a Adorno, a negatividade, como já ensinava, de certa forma, o próprio Hegel, nos “protege” das ilusões da positividade instrumental. Essa negatividade é que me torna capaz de perceber o processo por meio do qual as supostas saídas do impasse mercantil do mundo capitalista são, elas mesmas, produtos desse mesmo impasse mercantil. Um exemplo claro é o modo

como a esperança humanista rapidamente se transformou em roteiro de publicidade, ou como pautas das minorias rapidamente viraram departamentos de diversidades nos bancos, ou ainda como grandes empresas passaram a mentir sobre o seu principal valor ser o lucro. E o exemplo máximo, o marketing como paradigma do comportamento ético: sendo a virtude sempre tímida, seu marketing é sempre canalha.

Bauman

O conceito de líquido descreve de maneira precisa o que Adorno percebeu de forma ampla: a vida, o amor, os afetos se transformaram em experiências vazias na medida em que são avaliadas pela única coisa que se manteve sólida: o dinheiro. Quando Zygmunt Bauman diz que as pessoas entram no mercado dos afetos de forma “suave”, a fim de não perder as oportunidades desse mesmo mercado, ele adiantou em anos o *ethos* dos sites de relacionamentos. A vida escorre pelas mãos porque ela deve ser ágil, rápida e leve. Qualquer estado distinto desse atrapalha os negócios da existência. Bauman percebeu, já no final da vida, que as próprias redes sociais realizaram a distopia do livro *1984*, de George Orwell: todos vigiam todos porque todos querem ser vigiados a fim de a vida ser ágil, rápida e leve. A ambivalência produzida pelo Estado e pelo mercado, ambos racionais, dissolvem qualquer esperança numa vida “sólida”. A própria busca dos “humanistas da política” por estabelecer uma vida afetiva plenamente administrada produz adoecimento, porque o homem não é um animal que saiba precisamente o que quer. Pelo contrário, ele é um animal oblíquo, como dizia o filósofo romeno Emil Cioran. A rapidez da organização racional cria um sentimento de abismo previsto pelo escritor Kafka, ao vaticinar a modernidade como a experiência da desarticulação racional de qualquer sentido.

Bernanos

O “Dostoiévski francês”, como se diz na França, levou adiante uma investigação sobre o mal que é marcante. No seu romance de estreia, *Sob o sol de Satã*, dois personagens principais experimentam a intimidade com o mal.

A primeira, Mouchette, uma menina que é devorada por um dos traços essenciais da natureza humana: “O acaso é feito a nossa semelhança”, afirma Georges Bernanos. Através da sexualidade

feminina mais devastadora, nossa heroína é levada à destruição da própria alma simplesmente porque não tem contato algum consigo mesma, vivendo à deriva dos outros, do que esses outros desejam dela (sexo, uma vez que é jovem e bonita). Se para Bernanos nossa “vocação natural para mentira” é que cria o acaso como nosso semelhante, esse processo destrutivo dissolve a alma, que “derrete sob o sol de Satã”. Nosso destino é essa nossa vocação.

O padre Donissan, desajeitado e pouco inteligente, recebe de Deus a missão de ser íntimo do Satanás. Essa missão lhe é apresentada pelo próprio Satanás. Ao longo do romance, essa convivência dissolve a capacidade do jovem padre de saber se ele é santo – por ter sido objeto da escolha divina para tal sofrimento – ou se apenas é devorado pelo orgulho de achar que foi escolhido por Deus, quando na verdade sua vida apenas foi tragada pela deformação maior do mal: a vaidade. A perda do discernimento destrói a capacidade para a esperança em Donissan. Como alguém pode ser santo e desesperado ao mesmo tempo? Haveria uma “mística inversa”, como afirmam Guillaume Louet e Sarah Lacoste, em Bernanos? A mística inversa seria o encontro com Deus após a total destruição da alma. O mal, ao final, quando vivido plenamente, e sem mentira sobre si mesmo (como em Dostoiévski e Bernanos), seria como a travessia do deserto pelos monges no começo do cristianismo, um caminho que leva a Deus pelo esvaziamento das táticas de negação de si mesmo.

A misericórdia, que parece tocar o leitor de Bernanos, que acompanha o desespero de nossos infelizes de perto, pode ser o único resto de esperança possível quando se rompe a vocação natural para a mentira.

Bernanos é conhecido pela capacidade de traduzir o sobrenatural em linguagem concreta, cobrindo o cotidiano com o horror da eternidade do mal, ao mesmo tempo que ilumina o que resta da alma nesse trajeto atravessado pelo horror. Como percebe o padre alcoólatra, personagem principal, no leito de morte, em seu *Diário de um pároco de aldeia*: “Tudo é graça”. Quando você, finalmente, desiste de se afirmar como ser absolutamente necessário, o acaso feito a nossa semelhança se

dissolve à sua volta. A confiança no mundo só se restaura quando se percebe que tudo é graça de Deus. O ser é um presente para si mesmo, e nós somos sua testemunha.

Camus

Albert Camus também se bateu com o desespero. Herdeiro tanto da tradição jansenista (sem a graça e sem Deus, como ele mesmo dizia) quanto da trágica,

Camus se pergunta no seu famoso *O mito de Sísifo* : por que não nos suicidamos, já que a vida é um absurdo? Daí ele concluir ainda na abertura deste ensaio que só o suicídio é uma indagação de fato filosófica – o resto é uma questão meramente de engenharia.

Absurdo para Camus é o modo de descrever a tragédia de uma espécie que se sabe mortal e sozinha no universo. Nossa ânsia pelo sentido das coisas se despedaça na indiferença do mundo por nós. O mundo é um amontado de pedras, por isso, qualquer sentido deve ser arrancado dessas pedras. A resposta de Camus que mais me interessa é o cansaço ou o gozo estético. A revolta, que ele também propõe, nunca me convenceu muito.

O cansaço como única forma de enfrentamento da condenação de Sísifo a jogar a pedra para cima e esperar que ela volte e o esmague em algum momento (resposta dada no ensaio que carrega seu nome ao desafio de não se matar) se assemelha à resposta que Cioran, citado anteriormente, dá ao problema da virtude: só nos tornamos virtuosos pelo cansaço. O cansaço aqui surge como virtude em si mesmo. Qual é esse cansaço? O estoicismo também parecia investir em certo cansaço diante da tentativa de ser “feliz” num mundo que ensina a cada momento que tudo é efêmero. Esse cansaço parece ser a desistência da mentira moral como fundamento da vida psicológica. O cansaço nos liberta da tentativa de ser feliz.

Outra resposta que Camus dá à falta de sentido da vida está no romance *O estrangeiro*. Nele, o personagem principal, Meursault, mata um árabe sem motivo, e é condenado à morte. Ser estrangeiro aqui significa ser apartado de qualquer afeto humano que dê sentido à vida. Dias antes de ser morto, ele conversa com um padre, a quem diz que toda aquela metafísica sobre Deus, perdão e salvação não vale um fio de cabelo de uma mulher. No romance, essa mulher é Marie, sua namorada, a quem ele não ama propriamente (ele não ama ninguém), mas a quem deseja furiosamente. A resposta de Camus aqui é estética, no sentido que dá Kierkegaard a uma das três formas de fuga da angústia, e que, para o criador do existencialismo, sempre fracassa. Camus não parece se preocupar com esse possível fracasso da vida estética, mesmo porque para ele o fracasso é a regra universal da vida, digamos, no sentido ontológico. Não há como escapar do fracasso. A saída estética, via o desejo pela mulher, parece ser de uma ordem um tanto mística, como se fora uma iniciação. Possuir uma mulher é o máximo de felicidade que está ao nosso alcance; ainda que seja efêmero, não há nenhuma outra resposta ao impasse do absurdo.

Cansaço e desejo pela mulher são duas formas de viver, enfrentando o desespero que é nosso destino.

Nelson Rodrigues

Para mim Nelson Rodrigues é um marco definitivo em minha formação. São muitas as referências, e já escrevi um livro sobre ele (*A filosofia da adúltera*), no qual discuto a figura da adúltera em sua obra. O valor da mentira como misericórdia social, da tristeza de todo desejo, do ódio nutrido pela maioria das pessoas ao amor, do ódio ao perdão nutrido por essa mesma maioria, da hipocrisia da esquerda e dos laços sociais profundos, da idiotice da objetividade em matéria humana, da estupidez da fé na juventude por si só (o que ele chamava de *razão da idade*), enfim, são muitas as chaves. Aqui, lembraria apenas uma delas: a superação do medo pelo cansaço de ter medo, que é, aliás, epígrafe

deste livro.

“Sou um ex-covarde” é um dos meus lemas. São muitas as razões para termos medo, a morte é apenas uma delas. Frustrações, traições, inseguranças, fracassos, insuficiências de todos os tipos. A possibilidade de ser racional e maduro é difícil como a santidade, como ele mesmo disse. Uma peregrinação, uma ida ao deserto. Na obra do Nelson encontrei a perfeita imaginação do desastre, como dizia Henry James, como sendo um traço da personalidade madura, assim como a revolução interior que é o perdão. Perdoar ou ser perdoado é uma experiência definitiva. Nelson dizia sobre o teatro o que Agostinho dizia sobre a filosofia: cair de joelhos é a forma mais radical de se conhecer o mundo.

CONCLUSÃO

A BATALHA CONTRA O NIILISMO E A VIDA INTENSA

Muitos estariam se perguntando: afinal de contas, qual a razão para um livro de história da filosofia, ainda que marginal, terminar, no momento contemporâneo, com muitos escritores de ficção? Pela simples razão de que a filosofia contemporânea me interessou pouco. Ela sempre me pareceu enveredar por questões semelhantes à baixa escolástica, acreditando em demasia nos seus poderes de “desconstrução”. A literatura foi minha filosofia, na maior parte do tempo, nos últimos tempos.

Chegando ao final desse percurso, sintetizo num conceito muito do meu embate em filosofia: o niilismo. Tratei dele em vários momentos deste livro, já na antiguidade com a tragédia e no período patrístico com a heresia gnóstica, profundamente niilista, como percebeu, no século XX, o filósofo Hans Jonas.

Acometido pelo ceticismo no início da minha formação na graduação, nunca me recuperei de fato. A diferença entre meu trajeto e o de filósofos que se dedicaram ao problema do conhecimento, a epistemologia (tema do meu pós-doutorado, mas que hoje me interessa quase nada), é que a filosofia, para mim, nunca foi uma atitude racionalista diante do mundo. A filosofia foi, na verdade, muito mais da ordem do *pathos*. Por isso, respondi ao desafio do niilismo reconhecendo-o como horizonte filosófico contemporâneo fundamental, como atestaram Dostoiévski e Camus, entre outros, e enfrentando-o no cotidiano através de vínculos concretos com a realidade, e, na prática filosófica, como uma escolha pela abordagem empírica e antimetafísica.

O tema da falta de sentido que o niilismo carrega torna urgentes questões como coragem, confiança e esperança, que considero problemas filosóficos essenciais.

O conde russo Nikolai Berdiaev, que viveu entre os séculos XIX e XX, reconheceu em sua obra nosso parentesco com o “nada essencial”, raiz do ser, numa linha direta que passou de Mestre Eckhart e Mechthild von Magdeburg pelo místico alemão do século XVI Jacob Boehme, chegando ao niilismo russo do XIX. Para Berdiaev, o niilismo é o nome do sintoma de uma espécie que traz o nada no fundo da alma. Nunca podemos fugir disso. Trata-se de uma espécie de mal-estar ontológico de um ser que tenta a todo custo escapar de seu passado ancestral. Para nosso conde russo, aqueles chamados por ele de aristocratas espirituais são os que chegam a essa consciência de modo esmagador, tornando-se uma espécie de bardos do nada no mundo humano.

Mas, ao mesmo tempo, essa condição de “herdeiros do nada” nos dá a possibilidade de reconhecer que ou nos tornamos um tipo de criadores da nossa vida, numa descendência direta de Nietzsche (Berdiaev buscou uma síntese de Nietzsche e Dostoiévski), fundando a vida na consciência desse nada ancestral como nossa raiz maldita, ou nos afundamos num cotidiano banal, como ele mesmo dizia, fazendo uso de táticas risíveis de vida alienada, como no *divertissement* pascaliano, que vimos anteriormente. Berdiaev elevou a noção de niilismo ao estatuto de libertação, assim como quem se reconhece filho de uma linhagem maldita, mas poderosa, justamente por já ser “perdida” na sua origem ontológica.

E a intensidade? Disse na introdução que sempre fui uma pessoa intensa. Encerro esse percurso com algumas poucas palavras sobre o filósofo atual Tristan Garcia e seu *insight* descrito na obra *La vie intense* [A vida intensa], e com um breve comentário sobre o filósofo romeno Emil Cioran.

Afora a analogia muito bem construída entre o encanto com a eletricidade no século XIX e o fracasso desse encanto transportado ao

projeto de uma vida intensa, como aparece mesmo em filósofos como Bergson e Nietzsche, penso que Garcia capturou bem o erro romântico de apostar numa “agenda intensa” como solução para um mundo moderno, pautado pela miséria da organização estratégica da vida. O erro do projeto de uma vida intensa é que a intensidade só é intensidade quando nos ameaça de alguma forma. Não há intensidade no parque temático em que o mundo se transformou, mesmo que ele tenha decidido ter a intensidade “Nutella” como um dos paradigmas de seu divertimento.

O horror que demonstro ao mundo contemporâneo muitas vezes, ao longo das minhas inserções no debate público, nasce dessa constatação: a intensidade como projeto psicológico e social de enfrentamento do niilismo como “espírito do tempo”, mesmo para aqueles que não têm a mínima ideia desse fato, não escapa da necessidade de sempre reiniciar a experiência de alguma forma, voltando à origem, ou de aumentar a cada minuto o grau da intensidade (como mostra o próprio Garcia em sua obra), fundando uma espécie de mal infinito que supostamente nos salvaria do mal infinito que é o nada que habita o coração do niilismo. Só quem experimenta a intensidade como vício sabe da ilusão que é tê-la como salvação. Vícios são excelentes conselheiros para quem acha que encontrou a solução para a vida: a delícia do vício é seu próprio cadafalso. Diante do niilismo, só mesmo a esperança, vivida no silêncio do deserto, no mais puro nada de fundamento dessa mesma esperança, pode significar alguma coisa. Entre Jerusalém e Atenas, mesmo que escreva e fale grego, muitas vezes, sonho em hebraico.

Nesse âmbito, o filósofo Cioran disse, no século XX, parece-me, tudo que se pode dizer sobre esse fracasso da “agenda intensa” para um mundo atolado na busca do sucesso: “Tornar-se virtuoso pelo cansaço, pela falta de curiosidade”. Essa “ética” não é algo a que se chega por um processo sistemático de busca da sabedoria e do bem, mas, pelo contrário, pelo esgotamento do *pathos* pela vida. Dedico este livro a todos que estão cansados.



LUIZ FELIPE PONDÉ é filósofo, escritor e ensaísta, doutor pela USP e pós-doutor pela Universidade de Tel Aviv (Israel). Autor de vários livros, ele é professor da FAAP e da PUC-SP, colunista da Folha de S.Paulo e comentarista da TV Cultura. Publicou pela Editora Planeta os best-sellers *Filosofia para corajosos*, *Espiritualidade para corajosos* e *Amor para corajosos* — este último, indicado ao Prêmio Jabuti.

🐦 PlanetaLivrosBR

📷 planetadelivrosbrasil

📘 PlanetadeLivrosBrasil

🏠 planetadelivros.com.br

#acreditamosnoslivros